حالی کا سیاسی شعور

معین احسن
جذبی

آئینۂ ادب ۰ چوک مینار ۰ انارکلی لاہور

اچھی
کتاب
کا
نکھار
ہمیشہ
قائم
رہتا
ہے

حالی کا سیاسی شعور

معین احسن جذبی

ایم۔اے۔ پی۔ایچ۔ڈی

ناشران

آئینہ ادب۔ چوک مینار۔ انارکلی لاہور

پاکستان میں پہلی مرتبہ
۱۹۶۳ء
تعداد :- ۱۰۰۰
قیمت :- ساڑھے پانچ روپے

باہتمام
م۔ع۔سلام۔آئینۂ ادب۔چوک مینار۔انارکلی
لاہور

(اشرف پریس لاہور میں چھپا)

اپنے استاد پروفیسر رشید احمد صدیقی
کے نام ——— جذبی

اس مقالے کی تیاری میں جہاں میں پروفیسر رشید احمد صدیقی کا رہینِ منّت ہوں - وہاں پروفیسر شیخ عبدالرشید (سابق صدر شعبۂ تاریخ)، ڈاکٹر عبدالعلیم (صدر شعبۂ عربی و اسلامیات) اور پروفیسر آل احمد سرور (صدر شعبۂ اردو) کے گراں قدر مشوروں کو بھی فراموش نہیں کرسکتا۔

جذبی

تقریب

جذبی صاحب ایک خوش فکر اور خوش گو شاعر کی حیثیت سے اردو دنیا میں معروف ہی نہیں بلکہ مقبول اور محبوب بھی ہیں۔ مگر محقق اور نقاد کی حیثیت سے وہ پہلی بار ہمارے سامنے آتے ہیں۔

کسی شاعر کے کلام کو علمی مقالے کا موضوع بنانا خاصا خطرناک کام ہے مصنف کی علمی بصیرت کتنی ہی گہری اور تحقیقی نظر کتنی ہی باریک کیوں نہ ہو اگر وہ ذوق شعر سے محروم ہے تو یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو منطقی موشگافیوں اور ذہنی تجربوں میں روح معنی تحلیل ہو کر رہ جائے اور بیچارے شاعر کو فریاد کرنی پڑے

شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد

لیکن جذبی صاحب خود شاعر کا دل و دماغ رکھتے ہیں۔ انہوں نے "حالی کی شاعری میں سیاسی شعور" کی بحث اس سلیقے سے اور سبک دستی سے کی ہے کہ اول سے آخر تک کہیں بھی حالی کے کلام کے ساتھ زبردستی نظر نہیں آتی۔ بعض چیرہ دست اور سینہ زور نقادوں کی طرح انہوں نے یہ نہیں کیا کہ شاعر کے متفرق اشعار کو لے کر تاویل کی خراد پر چڑھائیں۔ اور جس نظریے کا چوکھٹا چاہیں تیار کر لیں۔ انہیں اس کا پورا احساس تھا کہ "شاعری میں خیالات عام طور پر بکھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ کوئی بات کہیں ہوتی ہے کوئی کہیں اور وہ بھی اشاروں اور کنایوں میں" اور انہوں نے بکھرے ہوئے خیالات کو سمیٹنے اور اشارات کو سمجھنے میں بڑی محنت، تلاش اور علمی دیانت داری سے کام لیا اور ان کی تعبیر و تفسیر حالی کی شاعری کے مجموعی رنگ

و آہنگ کی روشنی میں اور جہاں تک ہو سکا مضامین حالی کی مدد سے کی جن میں شاعر نے اپنے سیاسی اور عمرانی تصورات کو تفصیل اور وضاحت سے پیش کیا ہے

جذبی صاحب کا اصل دعوے جسے ثابت کرنے کے لئے یہ مقالہ لکھا گیا یہ ہے کہ حالی کے سیاسی خیالات کو سرسید کے خیالات کی صدائے باز گشت کہنا غلط ہے ۔ شروع میں ان کا تصور سیاست کسی حد تک سرسید سے متاثر تھا لیکن آگے چل کر مختلف عوامل کے اثر سے انہوں نے اپنی الگ راہ اختیار کر لی ۔ ان عوامل کو جنہوں نے حالی کے سیاسی افکار کی نشو و نما پر اثر ڈالا، جذبی صاحب نے مناسب ترتیب و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسی ضمن میں اٹھارھویں صدی کے شروع سے لے کر پہلی جنگ عظیم تک دو سو سال کی ہندوستانی سیاست کا جائزہ لیا ہے ۔

حالی جیسے شاعر کی طبع سلیم کا سیاسی ماحول کے بدلتے ہوئے رنگ کو بہت سے سیاست دانوں سے پہلے دیکھنا اور سمجھنا، ان کے حساس قلب کا اس سے متاثر ہونا اور ان تاثرات کا شعر کے سانچے میں ڈھل کر نکلنا بجائے خود ایک دلچسپ موضوع ہے اور جذبی صاحب کی ستھری زبان اور سدھے ہوئے انداز بیان نے اسے اور دلچسپ بنا دیا ہے ۔ مجھے امید ہے کہ اس کتاب کو اس سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوگی جتنی سنجیدہ تصانیف کو اس علمی کساد بازاری کے دور میں نصیب ہوتی ہے ۔

(ڈاکٹر سید عابد حسین)

تعارف

حالی کی خدمت میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا ؎

حالی زنواہائے جگر سوز نیاسود
تالالۂ شبنم زدہ راداغ جگر بود

یہ "نوائے جگر سوز" کیا تھی اور اس نے کس طرح خزاں دیدہ چمن میں زندگی کی نئی امنگ پیدا کی؟ جذبی صاحب نے اس مقالہ میں پورے ادبیانہ کمال اور محققانہ بصیرت کے ساتھ حالی کے سیاسی شعور کا تجزیہ کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اردو ادب میں اپنی نوعیت کی یقیناً یہ پہلی کوشش ہے جس سے تحقیق و تنقید کی نئی راہیں سامنے آگئی ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا جو دور ۱۸۵۷ کے ہنگامہ سے شروع ہو کر ۱۹۱۴ء پر ختم ہوتا ہے۔ بعض اعتبار سے اس ملک کی سیاسی اور سماجی زندگی کا اہم ترین باب ہے۔ غیر ملکی تسلط کی جڑیں اسی دور میں مضبوط ہوئیں اور تحریک آزادی کی بنیاد بھی اسی زمانہ میں رکھی گئی۔ قدیم سیاسی اور سماجی نظریات نے اسی دور میں دم توڑا اور مغربی علوم و فنون کے ذریعہ اصلاح فکر و معاشرت کے لئے جد و جہد کا آغاز بھی اسی زمانہ میں ہوا یہی نہیں بلکہ جدید ہندوستان کے ذہنی اور فکری معمار اسی دور میں پیدا ہوئے۔ ایسی صورت میں ادب سیاست اور سماج کا کوئی مطالعہ اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس دور

کی تحریکوں کا پورا جائزہ نہ لیا جائے - جذبی صاحب نے حالی کے سیاسی شعور کو سمجھانے کے لئے انیسویں صدی کی تحریکوں کا تجزیہ بڑی بالغ نظری سے کیا ہے اور اس طرح وہ اس پس منظر کے تیار کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں جس کے بغیر نہ حالی کی شاعری کا مطالعہ ممکن ہے نہ اس کی شخصیت کا۔ کتاب کے ابتدائی ابواب میں برطانوی تسخیر کے اثرات، وہابی تحریک کی مقبولیت اور سرسید کی تحریک کی نوعیت پر انہوں نے سیر حاصل بحث کی ہے اور بعض ایسی حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے جو اب تک بہت سے مصنفین کی نظروں سے اوجھل رہی ہیں۔

۱۸۵۷ء کا ہنگامہ ایک طرف اگر بقول حالی "دریائے عتاب ذوالجلال" کی موج زنی تھا تو دوسری طرف تعمیر نو کا پیغام بھی تھا۔ ہندوستان کے سیاسی اور سماجی ادارے مدت ہوئی نبضیں چھوڑ چکے تھے لیکن ہندوستانی اب تک پرانی تہذیب کا خستہ لباس اوڑھے بیٹھے تھے اور قدامت پسندی نے ان کی روح کو مضمحل اور قوائے عمل کو شل کر دیا تھا۔ اس تہلکہ نے بتایا کہ وقت کا قافلہ کوسوں دُور نکل چکا ہے۔

کہاں بیٹھے ہو تم اے خانۂ ویران کے دربانو

قومی زندگی میں اس نوعیت کا تہلکہ بڑے کٹھن مسائل پیدا کر دیتا ہے۔ اگر ایک طرف یہ ڈر ہوتا ہے کہ کہیں قوم ناسازگار حالات سے مایوس ہو کر افسانوی شتر مرغ کی طرح اپنی گردن عظمت گزشتہ کے ریگ زار میں نہ چھپائے تو دوسری طرف یہ خطرہ بھی لگا رہتا ہے کہ کہیں روشنی سے اس کی آنکھیں اتنی خیرہ نہ ہو جائیں کہ ماضی سے اس کا رشتہ ہی ٹوٹ جائے۔ پہلی صورت میں قومیں اگر اپنے وجود کو قائم رکھنے سے معذور رہتی ہیں تو دوسری صورت

میں ان کی کیفیت بالکل اس شخص کی ہو جاتی ہے جو اپنا حافظہ کھو بیٹھا ہو ایک رہبر اور مصلح کی صلاحیتوں کے لئے آزمائش کی یہ بڑی سخت منزل ہوتی ہے۔ حالی کی مصلحانہ صلاحیتیں اس آزمائش میں پوری اتریں۔ وہ ماضی کے صحت مند سرمایہ کو ساتھ لے کر آگے بڑھے اور وقت کے تقاضوں اور قوم کے مزاج کو سامنے رکھ کر اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس دور میں ان کی حیثیت اس چینی کی علامت کی ہے جو ایک طرف خطرات سے آگاہ کرتی ہے اور دوسری طرف نئے امکانات کا پتہ دیتی ہے۔ ان کی چشم حقیقت بیں نے اصلاح کی حدود کو متعین کرنے میں جس طرح ضروریات وقت اور قومی مزاج کا لحاظ رکھا اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ سر سید کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

دھونے کی ہے اے رفارمر جا باقی
کپڑے پہ ہے جب تلک کہ دھبا باقی
دھو شوق سے دھبے کو پہ اتنا نہ رگڑ
دھبا رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

"مسدس" قوم کا مرثیہ نہ تھا۔ وہ "قومی حافظہ" کے تحفظ کا سب سے موثر نسخہ تھا اس کے ذریعہ قنوطیت کو دور کر کے زندہ رہنے اور کچھ کرنے کی آرزو کو بیدار کرنا مقصود تھا۔ انہوں نے یاد ماضی سے تعمیر نو کا سامان مہیا کیا۔

حالی کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سر سید کے ساتھ ان کا معاملہ "استاد ازل" کا تھا اور ان کے خیالات سر سید کے خیالات کی صدائے بازگشت تھے۔ جذبی صاحب نے نہایت مدلل طریقہ پر ثابت کیا ہے کہ یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ حالی اگرچہ سر سید ہی کے توسط سے اپنے دور کے بیشتر مسائل سے روشناس ہوئے لیکن ان مسائل

پر وہ اپنی رائے بھی رکھتے تھے اور عام طور پر سرسید کے نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ عورتوں کی تعلیم "ٹیکنیکل ایجوکیشن" کی اہمیت پر ان کی رائے سرسید سے مختلف تھی۔ مذہبی معاملات میں ان کے خیالات کو کسی طرح سرسید کے خیالات کا پرتو نہیں کہا جا سکتا۔ معاشی لائحہ عمل اور سیاسی مسائل پر وہ جس طرح سرسید سے جداگانہ رائے رکھتے تھے اس کا بڑا گہرا مطالعہ پانچویں باب میں کیا گیا ہے سماجی نظام میں متوسط طبقے کی اہمیت کے جس احساس کا اظہار حالی کے اس شعر میں ہوا ہے ؎

دم سے وابستہ ہے ان کے قوم کا سارا نظام
یہ اگر بگڑے تو سمجھو قوم کا بگڑا قوام

اس طرح سرسید کے یہاں نہیں ملتا۔

حقیقتاً حالی نے تعلیمی، مذہبی، سماجی مسائل پر خود بڑا غور و فکر کیا تھا۔ اور خود اپنے نتائج پر پہنچے تھے۔ ان کی مخصوص انفرادیت جگہ جگہ جھلکتی ہے، گو ان کی کسر نفسی اور سرسید سے عقیدت نے اس انفرادیت کو نمایاں نہیں ہونے دیا۔ جذبی صاحب نے جس طرح اس انفرادیت کو ابھارا ہے اور حالی کے خیالات کو ایک مربوط اور منظم صورت میں پیش کیا ہے۔ اس سے ان کی وقت نظر اور گہرے مطالعہ کا پتہ چلتا ہے

خلیق احمد نظامی
شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حرفِ اوّل

حالی کی شاعری اور شخصیت کے بارے میں اب تک عام خیال یہ رہا ہے کہ وہ سرسید کے رفیق کار، ان کے خیالات کی آواز بازگشت اور مسلمانوں کی عظمت رفتہ کے ترجمان تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے بگڑے ہوئے اخلاق کو سدھارنے کی کوشش کی اور ان میں وطن کی محبت کا احساس بیدار کیا۔ البتہ ادھر چند سال ہوئے سید احتشام حسین (شعبۂ اردو لکھنؤ یونیورسٹی) نے عام روش سے ہٹ کر حالی کے صنعتی شعور پر روشنی ڈالی ہے لیکن وہ بھی جب حالی کے سیاسی تصور پر آتے ہیں تو یہ کہہ کر گزر جاتے ہیں کہ ان کے سیاسی خیالات سرسید ہی کے خیالات سے ماخوذ ہیں حالی سے متعلق یہ باتیں نہ کلیتہً صحیح ہیں نہ کلیتہً غلط، لیکن ناکافی ضرور ہیں اور اس صورت حال کو پیدا کرنے کے جہاں اور اسباب ہیں وہاں حالی کی کسر نفسی بھی ہے۔ جو ان کی تصنیف کو بھی تالیف لکھواتی تھی پھر مسدس اور حیات جاوید ہیں جن میں سرسید کی ترجمانی اس انداز میں کی گئی ہے گویا حالی سرسیّد سے ہر مسئلہ میں تمام و کمال متفق ہوں۔ لیکن اس سلسلے میں اس حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ حالی شخص اور شاعر دونوں

اعتبار سے مخصوص انفرادیت کے بھی حامل تھے جس کا سرچشمہ ان کا اپنا ردعمل اپنے تصورات اور اپنے خیالات تھے نہ کہ دوسروں کے۔

اس میں شک نہیں کہ مسدّس میں سرسید کے خیالات کا پرتو ملتا ہے لیکن ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ سرسید کے ایما اور تحریک پر لکھی گئی۔ اس میں اگر سرسید کا عکس نہ آتا تو حیرت کی بات تھی۔ اس کے باوجود اس طویل نظم میں اسلام کے عروج وزوال کی تصویریں حالی کے اپنے مطالعے اور مشاہدے کا نتیجہ ہیں اور ان ہی کو مسدّس کی جان سمجھنا چاہیئے۔ لیکن جب وہ ترقی کی راہیں سمجھاتے ہیں تو پھر اپنی نہیں سرسید کی بات کہتے ہیں۔ ان مستعار خیالات کو ضرورت سے زیادہ اہمیّت دینا اور ان ہی کو حالی کا سرمایہ فکر سمجھ لینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ مسدس کی تصنیف کے بعد بھی وہ مختلف مسائل پر سوچتے اور لکھتے رہے اور یہ زمانہ کم وبیش پینتیس ۳۵ سال کی مدّت پر محیط ہے۔

اسی طرح ہم حیات جاوید کو بھی حالی کے اصل خیالات کا آئینہ دار نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اس "مدلل مداحی" میں رفاقت اور شرافت کا جذبہ غالب ہے یعنی سرسیّد کے کارناموں کی یک رخی تصویر ہے، بے لاگ تنقید نہیں۔

زیرِ نظر مقالہ حالی کی شاعری میں ان کے سیاسی شعور کی جستجو ہے۔ پہلے تین ابواب میں اس دور کی سیاست کا جائزہ لیا گیا ہے اور سرسید کی تحریک کی نوعیت سے بحث کی گئی ہے۔ یہ تحریک ہمارے نزدیک بڑی حد تک سیاسی ہے، گو خود حالی اسے مذہبی تحریک قرار دیتے ہیں۔ ہمیں اس سلسلہ میں سرسید کی سیاست کا ذرا تفصیل سے جائزہ لینا پڑا تاکہ حالی کے سیاسی افکار و تصوّرات سے موازنہ و مقابلہ ہو سکے۔

اس موازنے اور مقابلے سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں ان کی بنا پر یہ کہا

جا سکتا ہے کہ حالی اگرچہ سرسید ہی کے توسط سے اپنے دور کے بیشتر مسائل سے روشناس ہوئے، لیکن ان مسائل کو وہ عام طور سے سرسید کے نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے۔ مثال کے طور پر، مذہب کے بارے میں ان کے خیالات سرسید سے مختلف ہیں۔ تعلیمی تصورات کی نوعیت جداگانہ ہے۔ معاشی لائحہ عمل بھی وہ نہیں جو سرسید نے پیش کیا تھا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سیاسی افکار و مقاصد میں نمایاں فرق ہے۔

حالی کے سیاسی شعور کا کھوج لگانے میں اس بات کا بھی احساس ہوا کہ ان کے خیالات ایک منظم صورت رکھتے ہیں۔ ان کے اس شعر پر بار بار نظر پڑتی تھی

ہم آج بیٹھے ہیں ترتیب کرنے دفتر کو
ورق جب اس کا اڑا لے گئی صبا ایک ایک

لیکن شاعری میں خیالات عام طور پر بکھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ کوئی بات کہیں ہوتی ہے، کوئی کہیں وہ بھی اشاروں کنایوں میں۔ خوش قسمتی سے ان اشاروں کنایوں کی تفسیر و تعبیر زیادہ تر خود حالی کے مضامین میں مل گئی۔ اس کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ ان کے خیالات کو ایک لڑی میں پرویا جا سکا بلکہ بیشتر ان کی ترجمانی خود ان ہی کے الفاظ میں ہو گئی۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ حالی کی شاعری میں حالی کے سیاسی شعور کو متعین و ممیز کرنے کی کوشش کا نتیجہ یہ مقالہ ہے اور اس کے جواز میں یہ کہنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ اس نوعیت کی بحث اس پیمانے پر اس سے پہلے نہیں کی گئی۔

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

دسمبر ۱۹۵۶ء — معین احسن جذبی

فہرست

برطانوی تسخیر کے اثرات

انیسویں صدی کے نصف اول میں صنعتی استحصال اور لوٹ کھسوٹ کی پالیسی کے باوجود ہندوستان میں برطانوی حکومت کا کردار بعض اعتبار سے ترقی پسندانہ تھا۔ ملکی توسیع کے سلسلے میں سیکڑوں جاگیریں اور ریاستیں مٹیں اور انحطاط پذیر جاگیری نظام پر بڑی کاری ضرب پڑی۔ دیہی نظام کی شکست نے گاؤں کی ہزاروں سال پرانی جامد زندگی میں ہل چل ڈال دی۔ سماجی اصلاحات کے لحاظ سے ستی، ٹھگی، غلامی اور بچہ کشی کو ختم کرنے کی وسیع پیمانے پر کوششیں کی گئیں۔ اس کے علاوہ مغربی تعلیم کے رواج اور اخبارات کی آزادی سے ایک نیا شعور پیدا ہوا۔ ان تمام ترقی پسندانہ اقدامات میں برطانوی متوسط طبقہ اپنے ہیں خلاصۂ انسانیت سمجھتا تھا۔ ہندوستان کے انگریز حکام بھی اسی طبقے کے افراد تھے، اس لیے ان کی اصلاحات کی تہ میں ان ہی عقائد کی کارفرمائی تھی۔ اس زمانے میں ہندوستان کے ترقی پسند طبقے[۱] نے بھی ان اصلاحات کو سراہا اور ان کا خیر مقدم کیا۔

---

[۱] مثلاً راجہ رام موہن رائے، دیبندرہ ناتھ ٹیگور، کشب چندر سین وغیرہ۔ ملاحظہ ہو Introduction to Ram Mohan Roy's English Works Vol. 1 PP VI, VII.

دوسری طرف ہندوستان کے سماجی ڈھانچے کی شکست اور انگریز سرمایہ داروں کی لوٹ کے نتیجے میں سارا ملک افلاس اور بے روزگاری سے دوچار تھا[1]۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں سات بار قحط آئے اور تقریباً پندرہ لاکھ جانیں تلف ہوئیں۔ عوام کی بے چینی بڑھتی رہی اور اس کا اظہار بدامنی کی صورت میں بھی ہوتا رہا۔ لیکن سنہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت ہر طبقہ اور ہر پیشے کی مجموعی بے اطمینانی کا مظہر تھی۔ یہ اگرچہ ناکام رہی لیکن اس نے برطانوی سیاست دانوں کی آنکھیں کھول دیں اور انہیں اپنے اقتدار کے استحکام کے لئے ایک نئی پالیسی وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

یہ نئی پالیسی جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں اور اس کے بعد بھی برابر جاری رہی انتہائی رجعت پسندانہ عناصر کی حامل تھی۔ سنہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں انگریزوں کو دیسی ریاستوں کی اہمیت کا اندازہ ہوا تھا جو کیننگ[2] کے الفاظ میں اس سیلاب کے لئے بند ثابت ہوئی تھیں۔ چنانچہ بغاوت کے بعد برطانوی ہند میں دیسی ریاستوں کے مزید الحاق کا سلسلہ ختم کر دیا گیا اور انہیں ناقص و نافرجام روایتوں کے ساتھ نہ صرف برقرار رکھا بلکہ ان کو اندرونی آزادی دے کر تاج برطانیہ کے مفاد کو ان کے مفاد کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا اور اس طرح ان کی جڑیں اور بھی گہری کر دی گئیں۔ نیز تعلقہ داروں اور زمینداروں کو بعض مراعات دے کر ایک ایسا طبقہ وجود میں لایا گیا جو انگریزی سامراج کے زیر سایہ ہی پنپ سکتا تھا۔ چنانچہ انگریزوں کی توقعات

---

[1] تفصیلات کے لئے رمیش چندر دت کی کتاب The Economic History of India ملاحظہ ہو۔

[2] لارڈ کیننگ۔ گورنر جنرل اور وائسرائے ہند۔ (۱۸۵۶ — ۶۲)

کے مطابق ان وفاداروں نے ہمیشہ اپنے آقاؤں کا ہی ساتھ دیا اور آزادی کی راہ میں سنگ گراں بن گئے۔ برطانوی مدبروں نے اسی پر بس نہیں کیا۔ غیر جانبداری اور مذہبی عدم مداخلت کی آڑ میں انہوں نے سماجی اصلاحات سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی اور اس طرح مذہبی تعصبات، لایعنی رسوم اور ہر قسم کی رجعت پسندی کو ابھرنے کا پورا پورا موقع دیا۔

۱۸۵۷ء کی بغاوت کے بعد ہندوستان پر برطانیہ کا اقتدار شمشیر کے زور سے قائم ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد اس شمشیر کی نمائش ختم کردی گئی لیکن اس کا سایہ ہر جگہ محسوس ہوتا تھا۔ ڈاڈول کے بیان کے مطابق انگریز مبلغوں اور تاجروں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا۔ حکومت کی توسیع و ترقی کے سلسلے میں انگریز عہدے دار بھی کثرت سے بڑھائے گئے۔ لیکن کام کی نوعیت نے ہر جگہ انہیں کام کی میزوں تک محدود کر دیا۔ ایک باقاعدہ نظام حکومت Rule of System نے شخصی حکومت کی جگہ لے لی۔ حکومت کی مستعدی تو بڑھ گئی لیکن اس میں ایک میکانکی انداز پیدا ہو گیا۔ گرمی سے بچنے کے لئے پہاڑوں کی رسائی پہلے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہو گئی رسل و رسائل کی جتنی زیادہ سہولتیں پیدا ہوئیں انگریز حکام اتنی ہی کثرت سے رخصت لے کر اپنے وطن جانے لگے۔ ہندوستانی جو پہلے سرکاری کاموں میں استعمال ہوتی تھی اب ان کی زبان پر اتنی روانی سے نہ آتی۔ سرکاری دنیا کی اس بڑھتی ہوئی بے تعلقی پر اگر ایک حد تک پردہ پڑا ہوا تھا تو اس کی وجہ محض یہ تھی کہ ہندوستانیوں نے انگریزی زبان اختیار کر لی[1]۔

---

[1] A Sketch of the History of India by H. Dodwell - P. 250.

" اور ان تمام تغیّرات پر بغاوت کی تلخ یاد کا سایہ بھی تھا۔
پہلے پہل اس کا اثر صرف یورپینوں پر تھا۔ بغاوت کے بعد
ابتدائی سالوں میں ہندوستان کے ساتھ ان کی پرانی ہمدردی
نفرت میں بدل گئی۔ وہ پہلے جس اطمینان سے ہندوستان
میں کام کرتے اور زندگی گزارتے تھے یا ہندوستان کے مسائل
کو ہندوستانی نقطۂ نظر سے سمجھتے تھے وہ اطمینان جاتا
رہا۔ اس کے بجائے وہ اب ہندوستان میں اتنے ہی عرصے
قیام کرتے جتنا کہ لازمی تھا۔ ان میں ہندوستان کے مسائل
کو انگریزی معیار سے جانچنے کا رجحان بھی زیادہ بڑھتا گیا
اس کا ردّعمل ہندوستانی ذہنوں پر لازمی تھا۔ اور بعد
کو جوں جوں غدر کی ہولناکیوں کی یاد انگریزوں کے ذہن
میں دھندلی ہوتی گئی اسی قدر غدر کو فرو کرنے میں جس شدید
سختی سے کام لیا گیا تھا اس کا شعور ہندوستانی ذہنوں میں
بڑھتا گیا۔ نیز لوگوں میں غدر کو حق بجانب اور اس کے مقاصد
کو صحیح سمجھنے کا رجحان پیدا ہونے لگا۔ اس کے ساتھ ساتھ
حکومت کی مادی طاقت کے ثبوت کی نمائش میں کمی ہونے
لگی اور لوگوں کے دلوں میں انگریزی حکومت کی طاقت
اور خیر و برکت کے سلسلے میں شبہات پیدا ہونے لگے [ل۱]۔"

ل۱ A Sketch of the History of India by H. Dodwell - P. 250.

سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان اور انگلستان کی حکومتوں کے باہمی تعلقات کی نوعیت میں بھی بہت بڑی تبدیلی رونما ہوئی۔ کمپنی کے دور میں گورنر جنرل کو ہندوستان میں اختیارات کلی حاصل تھے۔ لیکن بغاوت کے بعد جب سے برقی اور بحری تار کا سلسلہ ہندوستان اور انگلستان کے درمیان قائم ہوا، ان اختیارات میں وزیر ہند کی مداخلت روز بروز بڑھتی گئی۔ اس طرح ریلوے اور تار برقی کی بدولت حکومت ہند گورنروں اور گورنر اپنے ماتحت افسروں کے معاملات میں زیادہ دخیل ہو گئے۔ اس سے حکومت میں ایک مرکزیت پیدا ہو گئی اور مرکزیت سے سارے ملک میں یکساں پالیسی کا نفاذ ہونے لگا۔ لیکن ڈاڈول کے قول کے مطابق ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے اور جہاں ایک خطے کے لوگ دوسرے خطے کے لوگوں سے قطعی مختلف ہیں۔ ایک سی پالیسی فائدہ بخش ہونے کے بجائے نقصان دہ ثابت ہوتی ہے۔ اور پھر اس مضرت میں اور بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے جب حکومت کا اصل مرکز ہندوستان میں نہیں بلکہ ہندوستان سے سیکڑوں میل دور واقع ہو۔[1]

برطانوی تسخیر و اقتدار کا ہندوستان کے مختلف فرقوں اور طبقوں کے باہمی تعلقات پر جو اثر پڑا اور ہندوستانی تہذیب و معاشرت جس حد تک متاثر ہوئی اس کا اجمالی خاکہ ڈاکٹر سید محمود کے یہاں ملتا ہے۔[2] موصوف کے خیال کے مطابق برطانوی

ل۱ A Sketch of the History of India by H. Dodwell - P. 15.

ل۲ Hindu Muslim Cultural Accord by Syed Mahmud - P. 62 - 3.

تسخیر سے پہلے ہندوستانی سماج دو طبقوں پر مشتمل تھا۔ ان میں سے ایک کا کام قیادت تھا دوسرے کا تقلید۔ اوّل الذکر کئی جماعتوں میں بٹا ہوا تھا۔ اہل علم اور اہل مذہب (پنڈت، مولوی، درویش اور سادھو) عامل اور زمینی جائداد کے مالک (ریاست کے فوجی اور سول حکام اور زمیندار) اہل دولت (مہاجن، سوداگر اور چودھری)۔ دوسرے طبقے میں صناع، دستکار، کسان اور مزدور تھے۔ سوسائٹی میں لوگوں کو استحقاق کا درجہ علم و تعلم و انہماک، ریاست کی خدمت اور جائداد کی ملکیت کی بنا پر حاصل تھا۔ لیکن یہ استحقاق ان پر تہذیبی اور سیاسی قیادت کے فرائض بھی عائد کرتا تھا۔ قرون وسطیٰ کی تہذیب کے معمار ان ہی جماعتوں سے متعلق تھے لیکن ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط نے انھیں تباہ و برباد کر ڈالا۔

اس کے بعد ڈاکٹر محمود ان مختلف جماعتوں کی تباہی کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہیں۔ قدیم علوم کے جاننے والوں کے سلسلے میں ان کا بیان یہ ہے کہ مغربی تعلیم کے اجرا نے انقلاب برپا کر دیا تھا۔ چنانچہ ان کا سماج سے جو ایک حیاتی اور نامیاتی رشتہ تھا وہ ٹوٹنے لگا اور وہ پست اور کاسہ لیس ہو گئے۔ ان کی بجائے جو نیا تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا۔ وہ ایسے تصورات کا حامل تھا جنہوں نے اس کے اور عوام کے درمیان ایک خلیج حائل کر دی۔ اس اکھڑے ہوئے طبقے کا رویہ ہندوستانی زندگی کی روایات سے ایک مدت تک غیر ہمدردانہ رہا۔ اس کے نزدیک مغرب کی کورانہ تقلید ہی زندگی کا مقصد و منتہا تھی۔

جہاں تک اس جماعت کا تعلق ہے جو سوشل اور پولیٹکل لیڈروں، ریاست کے موروثی ملازموں اور زمینداروں پر مشتمل تھی، وہ بقول ڈاکٹر محمود سیاسی قوت کی شکست کے ساتھ برباد ہو گئی۔ ان کے لڑکے جو اس تباہی سے بچ گئے تھے

عام طور سے پست ہمتی کا شکار ہو کر کاہلی اور بد چلنی کی زندگی بسر کرنے لگے اور ملکیت کے عوض میں جو خدمات ان پر واجب تھیں ان سے تقریباً کنارہ کشی اختیار کر لی۔ یہ موروثی بے منصب جائدادوں کے مالک جو الوالعزمی کے جوہر سے محروم ہو چکے تھے، نئے سیاسی نظام کے سرگرم حامی بن گئے کیونکہ یہ نیا نظام ان کے لئے شہرت طلبی یا اقتدار پسندی سے دور ایک تن آسان زندگی کا ضامن تھا۔ اہل سرمایہ ڈاکٹر موصوف کے نزدیک اس لئے تباہ ہوئے کہ تجارت برطانوی سوداگروں کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اس میں برطانوی پالیسی کو بھی دخل تھا جو ہندوستان کی تجارت اور صنعت کا گلا اس لئے گھونٹنا چاہتی تھی کہ وہ انگلستان کے لئے کچا مال فراہم کرنے والی ایک وسیع نوآبادی بن جائے اور دونوں ملکوں کے درمیان تجارتی مقابلہ کا کوئی امکان نہ رہے۔

لیکن ہندوستان پر برطانوی تسلط کا بدترین اثر ڈاکٹر محمود کے الفاظ میں یہ ہوا کہ عوام کی ترکیبی وحدت برباد ہو گئی۔ مختلف فرقوں نے جو اس ملک میں بستے آئے تھے رہنے سہنے کا ایک مشترکہ طریقہ مرتب کر لیا تھا۔ اس میں ہر فرقہ دوسرے کے سہارے کا محتاج تھا۔ ہر ذات یا جماعت اپنے اپنے پیشے میں لگی رہتی لیکن اس کے باوجود وہ کل کا جز تھی۔ پیشوں کے اختلاف سے وہ مقابلے یا مجادلے سے بچتے اور سماجی ڈھانچے کی تعمیر کا کام تکمیل تک پہنچاتے۔ مذہب اس میں مانع نہ آتا تھا۔ لیکن برطانوی تسلط نے اس ڈھانچے کو توڑ دیا برطانوی ہاتھوں میں اقتدار اور سرپرستانہ اختیارات کے مرکوز ہونے سے مختلف فرقوں کے باہمی انحصار کی غایت ہی جاتی رہی اور وہ ایک دوسرے سے دور ہونے لگے۔ ایک فاتح کی کامیابی مبنی ہوتی ہے مفتوح کی کمزوری اور نااتفاقی پر اور اس کی حکومت کی بقا کا انحصار ان ہی چیزوں کے برقرار

رکھنے پر "تقسیم کرو اور حکومت کرو" حکومت کا پرانا آزمایا ہوا اصول ہے اس سلسلے میں ڈاکٹر محمود نے فارن افیرز Foreign Affairs میں سے سر جان مینرڈ Sir john Mynard. کا قول پیش کیا ہے :-

"یہ یقیناً صحیح ہے کہ برطانوی اقتدار نہ تو قائم ہو سکتا تھا اور نہ آج ہی برقرار رہ سکتا ہے اگر وہ انتشاری میلان جس کا ایک مظہر ہندو مسلم مخالفت ہے یہاں نہ پایا جاتا نیز یہ حقیقت ہے کہ ہندو مسلم عوام کی رقابت کی ابتدا برطانوی دور حکومت میں ہوئی۔" لے

اس طرح وہ اندرونی میلانات جو ہندوستانی سماج کی شکست میں ممد و معاون تھے انہیں تازہ تقویت پہنچی اور ہندوستان کے باشندے مختلف الخیال جماعتوں کی ایک غیر منظم اکثریت میں تبدیل ہو گئے۔

الغرض برطانوی تسلط سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے بارے میں ڈاکٹر محمود کی رائے حسب ذیل ہے :-

انیسویں صدی میں ہندوستان کی اقتصادی زندگی جو قرون وسطیٰ سے متعلق تھی ختم ہو گئی۔ یعنی خود کفالتی اور جامد نظام کا خاتمہ ہو گیا۔ عالمی قوتوں کے اثرات اور صنعت میں نئی تکنیک کے رواج نے اسے ایک ایسا نظام بنا دیا جس میں ایک منفرد اقتصادی وحدت

لے Hindu Muslim Cultural Accord by Syed Mahmud - P. 64.

کارفرما تھی اور جو اپنے آپ کو قومی بنیاد پر منظم کرنے اور دیہی خطوں کے جمود و خودکفالیت اور موروثی جماعتی تنظیموں کو توڑنے کی جدوجہد کر رہا تھا یہ صورت حال سیاسی و سماجی حالات میں بھی اسی قدر تبدیلیوں کی مقتضی تھی اور اس نے سیاسی اور سماجی ترقیوں کے لئے قوت عمل فراہم کی۔

"اقتصادی ترقی کو غیر ملکی حکومت کی تائید حاصل نہ ہو سکی حقیقت تو یہ ہے کہ وہ اس کی مزاحم تھی چنانچہ انیسویں صدی میں مغربی یورپ ترقی کی جس منتہا تک پہنچا وہ ہندوستان کو نصیب نہ ہو سکی۔ سیاسی اور سماجی قوتوں کو حکمت عملی سے اس طرح کام میں لایا گیا کہ سماجی انتشار ایک مستقل صورت اختیار کر لے اور مرکز گریز رجحان کو تقویت پہنچے۔ ہندوستان میں انگریزی دورِ حکومت کے آغاز ہی سے برطانوی پالیسی کی تہ میں جو جذبہ کام کر رہا تھا وہ اپنے اقتدار کا قیام تھا۔ وہ اختلافات جو ایک جماعت کو دوسری جماعت سے اور ایک فرقے کو دوسرے فرقے سے تھے اور بھی شدید ہو گئے۔"[1]

انگریزوں کی یہ سیاست تاریخی حالات کی بنا پر مسلمانوں کے لئے انتہائی تباہ کن ثابت

---

[1] Hindu Muslim Cultural Accord by Syed Mahmud - P.64.

ہوئی۔ انگریزوں کو ہندوستان میں قدم جمانے کے لئے سب سے پہلے مسلمانوں ہی سے لڑنا پڑا۔ یہ انہوں نے ابتدا ہی میں سمجھ لیا تھا کہ ان کے اصل دشمن مسلمان ہیں اور انہیں پوری طرح مٹائے بغیر وہ یہاں اطمینان سے حکومت نہیں کر سکتے۔ سنہ ۱۸۴۳ء میں ہندوستان کا گورنر جنرل لارڈ النبرا صاف کہتا ہے:۔

" میں اس عقیدے کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتا کہ یہ قوم (مسلمان) بنیادی طور پر ہماری مخالف ہے اس لئے ہماری صحیح پالیسی یہ ہے کہ ہم ہندوؤں کو اپنا طرفدار بنائیں۔" [1]

یہ سنہ ۱۸۴۳ء کی بات ہے لیکن یہ پالیسی سنہ ۱۸۷۰ء تک چلتی رہی۔ سنہ ۱۸۵۷ء کے واقعات نے اس میں اور بھی شدت پیدا کر دی۔ بغاوت کی ساری ذمہ داری مسلمانوں کے سر گئی اور انتقام اپنی تمام قہرمانی قوتوں کے ساتھ ان پر ٹوٹ پڑا۔ مسلمان انگریزی بارگاہ میں مردود تو پہلے ہی تھے اب باغی اور حکومت کے بدترین دشمن بھی سمجھے جانے لگے۔ ہندوؤں کی یہ کیفیت نہ تھی۔ ہنٹر سنہ ۱۸۷۰ء میں لکھتا ہے:

" مسلمانان ہندوستان اب بھی اور اس سے بہت عرصے پہلے بھی ہندوستان کی انگریزی حکومت کے لئے ایک مستقل خطرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی وجہ سے وہ ہمارے طور طریقوں سے بالکل الگ تھلگ رہے اور ان تمام تبدیلیوں کو جن میں زمانہ ساز ہندو بڑی خوشی سے

---

[1] Quoted by Syed Mahmood in Hindu Muslim Cultural Accord - P. 65.

حصہ لے رہا ہے اپنے لئے بہت بڑی قومی بے عزتی
تصور کرتے ہیں ۵ے"

اور یہ حقیقت بھی تھی مسلمان صدیوں سے ہندوستان کے حاکم اور حکومت کے خوگر تھے۔ وہ اپنا شاندار ماضی اپنی جاہ وحشمت کے زمانے یکایک کیسے بھول جاتے۔ محکومی کی زندگی ان کے لئے ناقابل برداشت ذلت تھی۔ انھیں یہ بھی یاد تھا کہ کس طرح انگریزوں نے شہنشاہ دہلی کے ملازم کی حیثیت سے بنگال اور بہار میں اپنا قدم جمایا اور پھر معاہدے کے خلاف شرعی، تعلیمی اور ملکی نظام میں ایسی تبدیلیاں کیں کہ مسلمان اعلیٰ عہدوں، منصبوں اور جائدادوں سے بے دخل اور محروم ہوتے چلے گئے۔ افلاس، محرومی اور محکومی کی ذلتوں کو دھونے کے لئے انہوں نے سنہ ۱۸۵۷ء میں ایک آخری کوشش کی اور اس کی پاداش میں وہ اس طرح تباہ ہو گئے کہ جو کچھ رہا سہا تھا وہ بھی جاتا رہا۔ لیکن نفرت کی خلیج کچھ اور وسیع ہو گئی۔ غم، غصہ اور ذلت کے احساس نے انہیں ایک عرصے تک غیر ملکی صاحبوں کے آگے سر نہ جھکانے دیا۔ یہ ناسور آسانی سے مندمل ہونے والا نہ تھا۔ آج تقریباً سو سال بعد ان کے مجروح دل و دماغ کو سمجھنا آسان کام نہیں۔ وہ اپنی فلاکت اور تباہی اور انگریزوں کے جابرانہ اور تشدد آمیز رویہ کو جس شدت سے محسوس کرتے تھے اس کی ایک ہلکی سی جھلک ہنٹر کے ان الفاظ میں نظر آتی ہے:۔

"اس حقیقت سے چشم پوشی بے سود ہے کہ مسلمان
ہم پر کیسے شدید الزام عائد کرتے ہیں، ایسے الزام جو
شاید ہی کسی حکومت پر عائد کئے گئے ہوں۔ وہ ہمیں

۵ے ہمارے ہندوستانی مسلمان از۔ ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر (مترجمہ ڈاکٹر صادق حسین) ص ۱۲

اس بات کا ملزم ٹھہراتے ہیں کہ ہم نے ان پر ہر قسم کی باعزت زندگی کا دروازہ بند کر دیا۔ وہ ہمیں اس بات کا ملزم ٹھہراتے ہیں کہ ہم نے ایک ایسا طریقۂ تعلیم رائج کر دیا ہے جس سے ان کی قوم بہرہ ور نہیں ہو سکتی اور جو ان کی ذلت و خواری کا سبب بن گیا ہے۔ وہ ہمیں یہ بھی الزام دیتے ہیں کہ ہم نے مسلمان قاضیوں کی برطرفی سے ہزارہا خاندانوں کو مبتلائے آفات کر دیا ہے۔ . . . ہمارا بڑا جرم ان کے نزدیک یہ ہے کہ ہم نے مسلمانوں کے مذہبی اوقاف میں بددیانتی سے کام لیتے ہوئے ان کے سب سے بڑے تعلیمی سرمائے کا غلط استعمال کیا۔ ان مخصوص الزامات کے علاوہ جن کے متعلق ان کو یقین ہے کہ باآسانی ثابت کئے جا سکتے ہیں اور بھی بہت سی شکایات ہیں جو جذبات پر مبنی ہیں اور شاید انگریزوں کے تصور سے قاصر دماغ پر کوئی اثر نہ ڈال سکیں . . . وہ علی الاعلان کہتے ہیں کہ ہم نے بنگال میں قدم رکھا تو مسلمانوں کے ملازمین کی حیثیت سے لیکن اپنی فتح و نصرت کے وقت ان کی مطلق پروانہ کی اور نودولت طبقے کی گستاخانہ ذہنیت کے ساتھ اپنے سابق آقاؤں کو پاؤں تلے روند ڈالا۔ مختصر یہ کہ ہندوستانی مسلمان برطانوی حکومت کو غفلت اور بے اعتنائی کا مجرم، جذبات شجاعت سے معرّا اور سرمایہ میں کمپنیوں کی طرح بددیانتی سے کام لینے والے اور دیگر بڑی بڑی ناانصافیوں کا جن

> کا سلسلہ سو سال تک پھیلا ہوا ہے، مرتکب ٹھہراتے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کہ یہ سب کچھ نتیجہ ہے ان کے اپنے انحطاط کا عذر گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہوگا کیوں کہ ان کا انحطاط بھی تو ہماری سیاسی غفلت اور بے پروائی سے مرتب ہوا ہے۔ . . . یہ وہ قوم ہے جسے برطانوی حکومت کے ماتحت تباہ و برباد کر دیا گیا ہے[۱]۔"

اور پھر ہنٹر اس تباہی اور بربادی کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے بتاتا ہے کہ انگریزی حکومت کے ابتدائی دور میں مسلمان دیوانی، پولیس، عدالت اور فوج میں چھائے ہوئے تھے اور یہ محکمے ان کی دولت اور آمدنی کے سب سے بڑے ذرائع تھے۔ لیکن انگریزوں نے ان کے نظام کو ختم کر کے ان پر سرکاری ملازمتوں کے تمام دروازے بند کر دیئے[۲] طبابت، وکالت اور دیگر غیر سرکاری پیشے جن پر مسلمان تمام و کمال قابض تھے وہ بھی حکومت کی مسلم کش پالیسی، انگریزی تعلیم اور طب مغربی کے ابرار کی بدولت مسلمانوں کے ہاتھ سے جاتے رہے اور رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر کچھ اسامیاں خالی ہوتیں تو اشتہار میں اس بات کی وضاحت کر دی جاتی کہ ہندوؤں کے علاوہ یہ کسی اور کو نہیں دی جائیں گی۔ یعنی جہاں تک ملازمتوں کا تعلق ہے مسلمانوں کی اہلیت یا نااہلی کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔ ہنٹر نے بہت ہی واضح طور پر لکھا ہے :-

---

[۱] ہمارے مسلمان از ڈبلیو۔ ڈبلیو ہنٹر (مترجمہ ڈاکٹر صادق حسین) ص ۲۱۹ تا ۲۲۲

[۲] مسلمانوں کا روشن مستقبل از مولانا طفیل احمد (مکتبۂ جامعہ دہلی) ص ۷۴ - ۷۵

"حقیقت یہ ہے کہ جب یہ ملک ہمارے قبضے میں آیا
تو مسلمان ہی سب سے اعلیٰ قوم تھی۔ وہ دل کی مضبوطی
اور بازوؤں کی توانائی ہی میں برتر نہ تھے بلکہ سیاست
اور حکومت عملی کے علم میں بھی سب سے افضل تھے لیکن
اس کے باوجود مسلمانوں پر حکومت کی ملازمتوں کا دروازہ
بالکل بند ہے۔ غیر سرکاری ذرائع زندگی میں بھی کوئی نمایاں
جگہ حاصل نہیں۔[1]"

الغرض ہندوستان کی تسخیر کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ انگریزوں نے مسلمانوں کو عمداً اور دیدہ دانستہ تباہ کیا۔ اس کا ردعمل مسلمانوں میں دو مختلف و متضاد تحریکوں میں نظر آتا ہے۔ ایک تحریک جو انگریزی حکومت کے خلاف سنہ ۱۸۷۲ء تک چلتی رہی۔ وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس کے اصل ہیرو سید احمد شہید ہیں اگرچہ اس کا سلسلہ شاہ ولی اللہ سے ملتا ہے دوسری تحریک جو سنہ ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ شروع ہوتی ہے انگریزوں اور مسلمانوں میں مفاہمت کی جویا ہے۔ یہ سرسید سے منسوب ہے

○

---

[1] ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ از ڈبلیو۔ ڈبلیو ہنٹر (ترجمہ ڈاکٹر صادق حسین) ص ۲۹۴

مُسلمانوں کی طرف سے انگریزی تسلّط کی مخالفت

(وہابی تحریک)

ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ یہاں کے عام سیاسی اور معاشی حالات ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ مسلمان ایک فاتح کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوئے اور اپنی بہتر تہذیب نظام حکومت اور فوجی اہلیت کی بدولت آٹھ سو سال تک برسر حکومت رہے۔ وہ غیر ملکی ضرور تھے لیکن ہندوستان میں آنے کے بعد یہیں کے ہو رہے۔ ہندوستان ان کا وطن اور ہندوستان کا مفاد ان کا اپنا مفاد بن گیا۔ جوں جوں زمانہ گذرتا گیا آپس کی مغائرت کم ہوتی گئی اور دو مختلف تہذیبیں ایک دوسرے سے گلے ملنے لگیں۔ لیکن ایک حکمران قوم کی حیثیت سے مسلمانوں کو معاشی اور سیاسی اعتبار سے امتیازی درجہ حاصل تھا۔ اور ظاہر ہے یہ امتیاز اسی وقت تک قائم رہ سکتا تھا جب تک مسلمانوں کی حکومت باقی رہتی اورنگ زیب کی وفات کے بعد مرکزی حکومت کی کمزوری، صوبیداروں کی خود مختاری، مرہٹوں کا عروج، جاٹوں اور سکھوں کے ہنگامے، نادر شاہ کا حملہ اور انگریزوں کی ریشہ دوانیاں، یہ تمام باتیں ایسی نہ تھی کہ مسلمان دیکھتے اور خاموش رہتے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے تھے کہ سلطنت مغلیہ زوال کی آخری منزلیں طے کر رہی ہے۔ جاگیرداری نظام کا انحطاط تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ سوداگروں اور دستکاروں کا طبقہ ابھرنا چاہتا ہے لیکن انتشار اور بدامنی کا سیلِ بے امان اس کو ابھرنے نہیں دیتا۔ اس افراتفری کی زد میں مسلمان بھی تھے

شاہ ولی اللہ (۱۷۶۲ — ۱۷۰۲) کی تحریک اس دور میں اسی انتشار و اضطراب کی ترجمان ہے۔

شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی بنیاد یوں تو مذہب اور اخلاق پر ہے لیکن اس سلسلے میں وہ جن اصولوں کو لے کر اُٹھے وہ براہ راست اس دور کے سیاسی اور معاشی حالات ہی کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کے اخلاقی نظام میں مرکزی حیثیت عدالت کی ہے اور اس کے بارہ میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ

"کسی سوسائٹی میں عدالت و انصاف پیدا نہیں ہو سکتا جب تک رزق کمانے والی جماعتوں پر اُن کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالنے سے احترازِ کلی نہ برتا جائے۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب پہلے مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے اپنے فکری نظام میں اقتصادیات کو بنیادی حیثیت دی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے وہ قوموں کے عروج و زوال کا بھی مطالعہ کرتے ہیں۔ اخلاقی انحطاط بھی ان کے نزدیک اقتصادی انحطاط ہی کا نتیجہ ہے حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں :۔

اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل ترقی جاری رہے تو اس کی صنعت و حرفت اعلیٰ کمال تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد اگر حکمران جماعت آرام و آسائش اور زینت و تفاخر کو اپنا شعار بنا لے تو اس کا بوجھ قوم کے کاریگر طبقات پر اتنا بڑھ جائے گا کہ سوسائٹی کا اکثر حصہ حیوانوں جیسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گا انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک از مولانا عبید اللہ سندھی ص ۶۰

برباد ہو جاتے ہیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر
مجبور کر دیا جائے۔ اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی
طرح صرف روٹی کمانے کے لئے کام کریں گے[1]،،

شاہ صاحب نے اپنے دور میں جس طرح جاگیرداری نظام کی فرسودگی اور شہنشاہیت سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو محسوس کیا اس سے ان کی سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ جانتے تھے کہ جاگیرداری نظام میں اب اتنی سکت نہیں کہ اس دور کی معاشی ابتری کو دور کر سکے۔ لیکن چونکہ اس وقت کوئی ایسا باشعور اور جاندار طبقہ موجود نہ تھا جو جاگیردار طبقہ کی جگہ لے سکتا اس لئے انہوں نے جاگیرداری نظام کے خاکے ہی میں اپنا سیاسی نظام مرتب کیا۔ وہ ان تمام خرابیوں کی اصلاح چاہتے تھے جو سلطنت مغلیہ کو گھن کی طرح کھائے جا رہی تھیں مثلاً ان کی نظر میں جاگیرداروں کی کثرت سلطنت کے زوال کا باعث تھی اور اس بنا پر وہ چھوٹی چھوٹی جاگیروں کے بجائے صرف بڑی بڑی جاگیروں کے قائل تھے۔ اسی طرح مرکزی حکومت کے استحکام پر ان کا خاص زور تھا۔ نیز بدلتے ہوئے حالات میں وہ حکومت کو بادشاہ کو مطلق العنانی سے آزاد رکھنا چاہتے تھے۔

ان تمام اصلاحات کے باوجود شاہ صاحب کو یہ بھی احساس تھا کہ جاگیرداری نظام میں آگے بڑھنے کی صلاحیت ہے اور نہ جاگیردار طبقے میں کاروبار سنبھالنے کی اہلیت۔ ان کی حقیقت بیں نگاہیں اس طبقے پر پڑ رہی تھیں جو اس پر آشوب دور میں ابھرنے کی ناکام کوششوں میں مصروف تھا۔ یہ طبقہ کاریگروں اور سوداگروں کا تھا۔ جسے اگر سازگار حالات میسر آتے تو جاگیردار طبقے کو ہٹا کر حکومت کی باگ ڈور سنبھال

---

[1] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ دیباچہ۔ از خلیق احمد نظامی۔ ص ۱۰

لیتا۔ شاہ صاحب کی نظر میں اس طبقے کی جو اہمیت تھی اس کا اندازہ صرف اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ اسے ملک کی اقتصادیات کا مرکزی نقطہ سمجھتے تھے۔ خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں :-

"شاہ صاحب کو جس طبقے کی تباہی اور بربادی کا سب سے زیادہ خیال تھا وہ سوداگروں اور اہل حرفت ہی کا تھا۔ وہ اس طبقے کو ملک کی اقتصادیات کا مرکزی نقطہ سمجھتے تھے۔ ملک کی عام اقتصادی حالت پر ان کے خیالات اور بنیادی تصورات پر مجموعی حیثیت سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ اس طبقہ کی بربادی کو ملک کی بربادی سے تعبیر کرتے تھے[1]"

——شاہ ولی اللہ کی تحریک دراصل سوداگروں اور کاریگروں کی تحریک تھی[2] یہ

---

[1] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ دیباچہ از خلیق احمد نظامی ص ۳۰

[2] حجۃ اللہ البالغہ کے باب "سیاست المدینہ" اور باب "ابتغاء الرزق" اور البدور البازغہ کے "مبحث الارتفاق" میں انہوں نے اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دولت کی اصل بنیاد محنت ہے۔ مزدور اور کاشتکار قوت کاسبہ ہیں۔ ان کی ترقی اور خوش حالی ملک اور قوم کی ترقی اور خوشحالی ہے۔ جو نظام ان قوتوں کو دبائے وہ ملک کے لئے خطرہ ہے اس کو ختم ہو جانا چاہیئے۔ جب تک کوئی شخص ملک اور قوم کے لئے کام نہ کرے ملک کی دولت میں اس کا کوئی حصہ نہیں۔ نیز وہ کاروبار جو دولت کی گردش کو کسی خاص طبقہ میں منحصر کر دے ملک کے لئے تباہ کن ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ، باب الارتفاق الرابع، باب البیوع)

طبقہ ہمیشہ سے جاگیرداروں اور امیروں کے رحم وکرم پر تھا۔ شاہ صاحب کے بنیادی اصولوں پر نظر ڈالیے تو یہ معلوم ہوتا ہے۔ جیسے وہ اسے کمتری کے احساس اور طبقۂ اعلیٰ کے دستبرد سے نکالنے اور اسے سوسائٹی میں صحیح جگہ دینے کی کوشش کر رہے ہوں مثلاً وہ قرآنی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنے پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ قرآنی تعلیمات اخوت و مساوات کے اصولوں کو اہمیت دیتی دیتی ہیں۔ اسی طرح وہ اجتماعی اخلاق کو اقتصادی حالات کے تابع قرار دیتے ہوئے اقتصادی توازن یا مساوات کی اہمیت ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں۔ خلافت راشدہ کے عہد کی سادہ معاشرت اختیار کرنے کی تلقین میں بھی یہی نقطہ پوشیدہ ہے کہ صنعتی طبقہ اپنا معیار زندگی اتنا کم کر دے کہ دوسروں کا دست نگر نہ رہے۔ الغرض اخوت و مساوات کی یہ انقلاب آفریں تحریک جاگیرداروں کی مطلق العنانی پر بڑی کاری ضرب تھی۔ اور جب شاہ صاحب نے قرآن کو عوام تک پہنچانے کی کوشش میں اس کا ترجمہ فارسی میں کیا تو ان جاگیرداروں نے جو اب تک مذہب کے بھی اجارہ دار تھے۔ شاہ صاحب کے خلاف ایک زبردست ہنگامہ برپا کر دیا۔

شاہ ولی اللہ کی تحریک ان کی حیات میں فروغ نہ پا سکی اور یہ اس قدر جلد ممکن بھی نہ تھا۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے دور کے سیاسی اور اقتصادی حالات کا صحیح تجزیہ کیا اور اس پس منظر میں ایسے اصول مرتب کیے جو صنعتی طبقے کی غلامانہ ذہنیت کو دور کر کے اسے جاگیرداروں کے مقابلے میں ابھار سکیں۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ شاہ ولی اللہ ان تمام مساویانہ اصولوں کے باوجود اسلامی حکومت ہی کا قیام چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنی زندگی میں اس کی کوشش بھی کی۔ احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت اس نیت سے دی کہ مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کا زور توڑ کر ہندوستان میں نئے سرے

سے اسلامی حکومت کا اقتدار قائم کیا جائے۔ شاہ صاحب کی اسکیم کے ماتحت احمد شاہ ابدالی نے یہاں کی دیسی تحریکوں کا خاتمہ تو کر دیا لیکن اس سے مغل بادشاہ اور ارباب حکومت کی جاگیردارانہ ذہنیتوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ جاگیرداری نظام گل ہو چکا تھا۔ اس میں نمو کی قوت نہ تھی۔ کوئی نیا اقتصادی پروگرام بھی جاگیرداروں کے مفاد کے خلاف تھا۔ چنانچہ احمد شاہ ابدالی کے جانے کے بعد حکومت کی تمام کمزوریاں ابھر آئیں اور انگریزوں نے ان ہی کمزوریوں پر اپنی سلطنت کی بنیاد رکھ دی

شاہ صاحب کو اسلامی سلطنت کے قیام کے سلسلے میں صرف مرہٹوں، سکھوں اور جاٹوں ہی سے اندیشہ نہ تھا بلکہ وہ انگریزوں کی بڑھتی ہوئی قوت کو بھی ایک خطرہ سمجھتے تھے۔ خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں :-

> جس وقت احمد شاہ ابدالی نے حملہ کیا تھا شاہ عالم ثانی بہار میں تھا، پانی پت کے میدان کے بعد احمد شاہ ابدالی نے شاہ عالم کو دہلی بلانے کی بے حد کوشش کی اور اپنا آدمی بھیجا جب نہ آیا تو احمد شاہ ابدالی نے شاہ عالم کی والدہ نواب۔۔۔ زینت محل سے خط لکھوایا۔۔۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی نے انگریزوں کو بھی لکھا کہ وہ شاہ عالم کو دہلی پہنچنے کے لئے ہر قسم کی سہولت دیں شاہ عالم کو وہاں سے بلانے کی کوشش اس لئے تھی کہ وہ انگریزوں کے اثر سے نکل آئے اور دہلی اگر احمد شاہ کی موجودگی میں اپنی طاقت کا استحکام کرے [۱]

شاہ صاحب نے جس تحریک کا پودا اپنے زمانے میں لگایا تھا وہ ان کے جانشین شاہ عبدالعزیز (۱۸۲۴ - ۴۶م -) کے دور میں ایک تن آور درخت بن گیا

---

[۱] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ دیباچہ۔ ص ۱۹

اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ سیاسی اور معاشی حالات روز بروز ابتر ہوتے چلے گئے۔ شاہ عبدالعزیز کا عہد ایسٹ انڈیا کمپنی کی بیدردانہ زرکشی اور ملکی توسیع کا دور تھا۔ سنہ ۱۷۶۴ء میں بکسر کی لڑائی میں شاہ عالم کو انگریزوں کے مقابلے میں شکست ہوئی اور بنگال اور بہار کی دیوانی ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ آگئی۔ شاہ عالم کے بعد اکبر ثانی کے عہد میں مغلوں کی سلطنت دلی کے گرد و نواح تک محدود ہوگئی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی اب ہندوستان کی سب سے بڑی طاقت تھی۔ کلکتے سے لے کر دلی تک سارا علاقہ انگریزوں کے تصرف میں تھا۔ مسلمان حاکم سے محکوم بن گئے۔

اعلیٰ طبقے کے ہاتھ سے حکومت کے ساتھ ساتھ منصب، جاگیریں، اور ملازمتیں نکلنے لگیں۔ علمار پر معاش کے وسائل تنگ ہوگئے۔ لگان کے اضافے سے کسانوں کی حالت پہلے ہی خراب تھی اب برطانیہ کے مشینی مال کی درآمد نے ہندوستانی کاریگروں کی کمر توڑ دی بے اطمینانی اور معاشی ابتری کی اس فضا میں دلی اللٰہی تحریک کا شاہ عبدالعزیز کی قیادت میں آگ کی طرح پھیل جانا ایک قدرتی بات تھی۔

شاہ عبدالعزیز کا اصل مقصد اپنے والد شاہ ولی اللہ کی طرح اسلامی حکومت کا قیام تھا اور اس کے لئے وہ ساٹھ سال تک جد وجہد کرتے رہے۔ لیکن انگریزی حکومت میں کھلم کھلا بغاوت کی تبلیغ ممکن نہ تھی۔ دوسرے جاگیری دور میں کوئی سیاسی یا معاشی تحریک اس وقت تک مقبول نہیں ہوسکتی تھی جب تک اسے مذہبی رنگ میں نہ پیش کیا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی مذہبی اصلاح کی تحریک کی نوعیت بھی یہی تھی۔ شاہ صاحب کے شاگرد اور مرید شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں ترک بدعات اور اتباع سنت پر بڑے جوش وخروش سے وعظ کہتے لیکن درپردہ

ان کا مقصد عام مسلمانوں کو ملی اور سیاسی اعتبار سے بیدار اور منظم کرنا تھا۔

شاہ ولی اللہ نے قرآنی تعلیمات کو عام کرنے کے لئے قرآن کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا لیکن شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں فارسی کے بجائے اردو کا رواج عام ہو گیا تھا۔ اس تبدیلی کو دیکھتے ہوئے شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین نے جو شاہ عبدالعزیز کے بھائی تھے اردو میں قرآن کے ترجمے کئے۔ صرف یہی نہیں شاہ عبدالعزیز کے بھتیجے شاہ محمد اسمٰعیل نے اردو میں مذہبی کتابیں تحریر کیں۔ اس طرح عام مسلمانوں پر مذہب کے وہ دروازے کھل گئے۔ جو صدیوں سے ان کے لئے بند تھے۔ ان ہی دروازوں سے شاہ عبدالعزیز اور ان کے شاگرد انہیں اسلام کی اس شاہراہ پر لے گئے جو قربانی اور جہاد کی سمت جاتی ہے[1]

الغرض تبلیغ و اشاعت اور اصلاح و تنظیم کے بعد وہ نقطۂ عروج بھی آپہنچا۔ جب شاہ عبدالعزیز اور ان کے ایک عزیز مولانا عبدالحی نے بڑی جرأت اور بیباکی کے ساتھ اپنے فتووں میں کلکتے سے لے کر دلی تک کا سارا علاقہ جو اس وقت انگریزوں کے زیر اقتدار تھا دارالحرب قرار دے[2] دیا۔ شاہ عبدالعزیز نے ۱۸۲۴ء میں وفات پائی۔

---

[1] شاہ محمد اسمٰعیل نے اپنی مشہور کتاب "منصب امامت" میں ملوکیت اور شاہ پرستی کی شدید مذمت کی ہے۔ انہوں نے سلطنت مغلیہ کو "سلطنت ضالہ" میں شمار کیا ہے اور بادشاہ اور حکومت کے مدار المہام کے متعلق فیصلہ کیا ہے کہ "پس دریں صورت برانداختن اعلام قتل و قتال و زبر انداختن آں مبتدع ضال در حق ملت و اہل ملت منفعتی خواہد بخشید" منصب امامت ص ۹۷ مطبع فاروقی دہلی۔

[2] فتاوی عزیزی (مطبع مجتبائی دہلی) جلد اول صفحہ ۱۷

لیکن اس دوران میں پنجاب میں سکھوں کی ایک طاقت ور حکومت قائم ہو چکی تھی۔ جس کے مظالم نے مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ ان مظالم کو دیکھتے ہوئے شاہ عبدالعزیز کے مرید سید احمد شہید نے سکھوں کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا اور شاہ اسمٰعیل اور مولوی عبدالحی کے ساتھ جہاد کی تنظیم میں مصروف ہو گئے ان حضرات نے بنگال سے لے کر دہلی تک تمام بڑے بڑے شہروں اور قصبوں میں اپنی گرمی زبان سے ایک آگ بھڑکا دی۔

جہاد کی یہ تمام تیاریاں انگریزی عمل داری میں ہو رہی تھیں۔ انگریزوں کا رویہ بظاہر غیر جانبدارانہ تھا لیکن درپردہ وہ اس تحریک کی تائید میں تھے کیونکہ اس جنگ میں انہیں ہندوستان کی دو طاقتوں کے کمزور یا پاش پاش ہو جانے کی توقع تھی جس کے بعد وہ فاتح اور مفتوح دونوں پر آسانی سے غلبہ حاصل کر سکتے تھے۔ قصہ مختصر سید احمد شہید مجاہدین کے ساتھ سرحد پہنچے اور وہاں افغانی قبائل کی امداد واعانت سے اسلامی حکومت بھی قائم کر لی۔ لیکن بعد میں ان ہی افغانی قبائل کی غداری ان کی شکست کا سبب بھی بنی۔ ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کی لڑائی میں سید احمد۔ شاہ اسمٰعیل اور بہت سے مجاہدین سکھوں کے ہاتھوں شہید ہوئے جو زندہ بچے انہوں نے ستھانہ میں اپنا مرکز قائم کر لیا۔

لیکن ان واقعات سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ سید احمد شہید کی تحریک کا اصل مقصد مسلمانوں کو سکھوں کی دستبرد سے بچانا تھا۔ یہ تحریک دراصل غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف تھی اور اسی بنا پر شاہ عبدالعزیز اور مولانا عبدالحیؒ اپنے فتوؤں میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دے چکے تھے۔ اس کے علاوہ سید احمد شہید کا چھ سال تک فوجی تربیت کی غرض سے والیٔ ٹونک کے یہاں مقیم رہنا جو ان دنوں انگریزوں اور بعض ہندو راجاؤں سے لڑ رہے تھے اور پھر نواب کی انگریزوں سے مصالحت

پر رنجیدہ ہوکر دہلی چلا آنا اس قیاس کو اور بھی تقویت دیتا ہے۔ اس ضمن میں وہ شاہ عبدالعزیز کو لکھتے ہیں:۔

"خاکسار قدمبوسی کو حاضر ہوتا ہے۔ یہاں لشکر کا کارخانہ درہم برہم ہوگیا۔ نواب صاحب انگریزوں سے مل گئے۔ اب یہاں رہنے کی کوئی ضرورت نہیں [1]"

سید احمد شہید کے بعض خطوط سے بھی تحریک جہاد کی اصل نوعیت واضح ہوتی ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"ہمارا جھگڑا امرا اور رؤسا اسلام سے نہیں بلکہ ہم کو لانبے بال والوں اور تمام فتنہ انگیز کافروں سے جنگ کرنا ہے نہ کہ اپنے کلمہ گو بھائیوں اور ہم مذہب مسلمانوں سے [2]"

لیکن ایک اور خط میں تو وہ بالکل ہی کھل جاتے ہیں۔

"تقدیر سے چند سال سے ہندوستان کی حکومت و سلطنت کا یہ حال ہوگیا ہے۔ عیسائی اور ہندوؤں نے ہندوستان کے اکثر حصے پر غلبہ حاصل کر لیا ہے اور ظلم و بیداد شروع کر دیا ہے کفر و شرک کی رسومات کا غلبہ ہوگیا ہے اور شعائر اسلام اٹھ گئے۔ یہ حال دیکھ کر دل کو بڑا صدمہ ہوا۔ ہجرت کا شوق دامن گیر ہوا۔ دل میں

---

[1] سیرت سید احمد شہید۔ از سید ابوالحسن علی ندوی۔ ص ۶۴

[2] " " " ۔ ص ۱۱۰

غیرت ایمانی اور سر میں جہاد کا جوش و خروش ہے [1]۔"

غالباً اسکیم یہ تھی کہ سرحد میں اسلامی حکومت قائم کرنے کے بعد جنگ جو افغانوں کی مدد سے ہندوستان کو انگریزوں سے نجات دلائی جائے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ اسکیم مولانا عبید اللہ سندھی کے خیال کے مطابق پہلے پہل شاہ عبدالعزیز کے ذہن میں آئی ہو اور سید احمد شہید اسے عملی جامہ پہنانے کے لئے مامور کئے گئے ہوں بہر حال یہ تحریک تھی انگریزی حکومت کے خلاف جس کے لئے ایک دلیل یہ بھی دی جاسکتی ہے کہ بالاکوٹ کی لڑائی پر اس کا خاتمہ نہیں ہوا بلکہ کچھ عرصے کے بعد یہ اپنے اصل حریف کے مقابل آگئی۔

سید احمد شہید کے بعد مولانا ولایت علی نے جو سید صاحب کے خلفاء میں تھے اپنے بھائی مولانا عنایت علی اور سید صاحب کے بعض دوسرے مریدوں کی مدد سے اس شیرازے کو جو بکھر چکا تھا دوبارہ مرتب کیا اور جہاد کی تنظیم از سر نو شروع کی۔ پٹنہ ان کا مرکز تھا جہاں سے وہ اپنے مریدوں کو ملک کے تمام اطراف و جوانب میں تبلیغ و اشاعت کی غرض سے بھیجتے تھے لیکن یہ تحریک سب سے زیادہ بہار اور بنگال کے دیہی علاقوں میں مقبول ہوئی۔

صادق پور کے سرفروشوں کی جماعت جسے انگریزوں نے عام مسلمانوں کو بدظن کرنے کے لئے وہابی جماعت کے نام سے مشہور کر دیا تھا تھوڑے ہی عرصے میں ستھانہ کیمپ کی امداد کے قابل ہو گئی اور خفیہ طور پر روپے اور مجاہد بھیجنے لگی۔ اس مقصد کے لئے بنگال سے سرحد تک ایک نظام قائم تھا۔ ابتدا میں سرحدی مجاہدین سکھوں سے الجھتے رہے لیکن ۱۸۴۹ء میں جب پنجاب انگریزی

---

[1] سیرت سید احمد شہید۔ از ابوالحسن ندوی۔ ص ۱۱۰

مملکت میں شامل کر لیا گیا تو وہ باریک پردہ بھی اٹھ گیا جو انگریزوں اور مجاہدین کے درمیان حائل تھا۔ اس کے بعد سے سرحدی لڑائیوں کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ ۱۸۶۹ء میں جا کر کہیں ختم ہوا۔ ان کی شدت اور نوعیت کے بارے میں ہنٹر لکھتا ہے:-

"میں ان بے عزتیوں، حملوں اور قتل و غارت کی تفصیلات میں جانا نہیں چاہتا جو ۱۸۵۸ء میں سرحدی جنگ کا باعث ہوئے۔ اس دوران میں مذہبی دیوانوں نے سرحدی قبائل کو انگریزی حکومت کے خلاف اکسائے رکھا۔ ایک ہی واقعہ تمام حالات کو واضح کر دے گا یعنی ۱۸۵۰ء سے ۱۸۵۷ء تک ہم علیحدہ علیحدہ سولہ فوجی مہمیں بھیجنے پر مجبور ہوئے۔ جس سے باقاعدہ فوج کی تعداد تینتیس ہزار ہو گئی اور ۱۸۵۰ء سے ۱۸۶۲ء تک ان مہمات کی گنتی بیس تک اور باقاعدہ فوج کی مجموعی تعداد ساٹھ ہزار تک پہنچ گئی۔ بے قاعدہ فوج اور پولیس اس کے علاوہ تھی[1]۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس تحریک کے رخ سے اگر مذہب کی نقاب اٹھا دی جائے تو ابتدا ہی سے یہ غیر ملکی حکمرانوں کے معاشی استحصال کے خلاف ایک زبردست بغاوت کا اظہار نظر آتی ہے۔ وہابیوں کی وحدانیت اور مساوات کی تعلیم کے زیر

---

[1] ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ از ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر (مترجمہ ڈاکٹر صادق حسین) ص ۴۰

اثر بنگال کے مسلمان کسانوں اور کاریگروں میں مذہبی بیداری ہی نہیں سیاسی بیداری بھی پیدا ہوئی۔ جب سید احمد شہید نے سنہ ۱۸۳۰ء میں پشاور فتح کیا تو ادھر جنوبی بنگال کے مسلمان کسان حکومت اور زمینداروں کے مظالم کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ زمیندار جو استمراری بندوبست کی پیداوار تھے عام طور سے ہندو تھے ان کا مفاد انگریزی حکومت کے استحکام سے وابستہ تھا۔ چنانچہ اس بغاوت میں زیادہ تر ہندو زمیندار ہی کسانوں کے غم و غصہ کا شکار ہوئے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انہوں نے مسلمان زمینداروں کو بخش دیا۔ ہنٹر لکھتا ہے۔

> "سنہ ۱۸۳۱ء میں کلکتہ کے گرد و نواح میں جو بغاوت ہوئی اس میں یہ لوگ بلا امتیاز ہندو اور مسلمان زمینداروں کے گھروں میں گھس گئے اور حقیقت یہ ہے کہ مسلمان زمین داروں کو کہیں زیادہ تکلیف کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ان لیڈروں کی عادت تھی کہ بعض اوقات اپنے کسی بدعقیدہ ہم مذہب کی لڑکی کو بدعات سے نجات دلانے کے خیال سے زبردستی اٹھا کر لے جاتے اور اپنے کسی ڈاکو سردار سے اس کا نکاح کر دیتے تھے۔" [1]

اوپر کے اقتباس سے ظاہر ہے کہ اس بغاوت میں فرقہ وارانہ ذہنیت کو دخل نہ تھا بلکہ اس کا رخ دراصل برسراقتدار طبقے کے خلاف تھا اور اس میں ایک عوامی پہلو بھی شامل تھا۔ اس کا مذہبی رنگ خالص جاگیرداری دور کی خصوصیت ہے۔

بہر حال اس بغاوت کو حکومت نے انتہائی سختی اور بربریت کے ساتھ دبا دیا لیکن یہ چنگاری اندر ہی اندر سلگتی رہی اور صادق پوری جماعت کے اثر سے ایک اور جماعت

---

[1] ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ ص ۱۶۴

"فرائضی کے نام سے تیار ہوگئی۔ ان فرائضیوں کے بارے میں ہنٹر کا بیان ہے کہ:۔

۔ وہاں نہ لگا کے متعصب مسلمان اپنے آپ کو وہابی نہیں بلکہ فرائضی کہتے ہیں یعنی زیادہ اعلیٰ مذہب کے پیرو۔ وہ وہ اپنے آپ کو نومسلم کہہ کر بھی پکارتے ہیں۔ کلکتہ کے مشرقی اضلاع میں وہ ایک بڑی تعداد میں رہتے ہیں ہم پہلے دیکھ آئے ہیں کہ سنہ ۱۸۳۱ء میں ایک مقامی لیڈر ر نے تین چار ہزار آدمیوں کو اپنے گرد جمع کر لیا تھا۔ اور کلکتہ کی ملیشیا کی ایک جماعت کو شکست بھی دی تھی۔ یہاں تک کہ باقاعدہ فوج ہی کی مدد سے ان کو دبایا جا سکا۔ سنہ ۱۸۴۳ء میں اس جماعت نے ایک دخطرناک صورت اختیار کر لی اور حکومت کو اس کی بالخصوص تحقیقات کرنا پڑی۔ بنگال کے پولیس افسر کی رپورٹ تھی کہ ان کے صرف ایک واعظ نے اسی ہزار مرید جمع کر رکھے ہیں جو آپس میں پورا پورا بھائی چارہ رکھتے ہیں اور ایک کے مقصد کو ساری جماعت کا مقصد سمجھتے ہیں۔ بعد کے خلفاء خصوصاً یحییٰ علی نے جنوبی بنگال کے فرائضیوں کو شمالی ہندوستان کے وہابیوں میں مدغم کر دیا تھا اور گزشتہ تیرہ برس سے ہم ان کو میدان جنگ کے مقتولین اور عدالتوں کے کٹہروں میں ساتھ ساتھ کھڑا دیکھتے ہیں۔[1]"

---

[1] ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ ص ۱۵۲

بنگال کی یہ عام بغاوتیں جو کسانوں کی معاشی ابتری کا نتیجہ تھیں اور سرحد کی لڑائیاں جو مشرقی اور شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کی مدد سے جاری تھیں ۔ دراصل وہابیوں ہی کے جوش وخروش اور سعی وتنظیم کی رہین منت تھیں ۔ ان مجاہدوں نے سنہ ۱۸۶۸ء تک علم بغاوت بلند رکھا لیکن برطانیہ کے جدید اسلحہ جات کے مقابلے میں جاگیرداری دور کے پرانے ہتھیار کیا کام دیتے ۔ اس کے علاوہ حکومت نے بنگال اور سرحد کی شورشوں سے خوف زدہ ہوکر دار وگیر شروع کر دی ۔ ۱۸۶۴ء میں مولوی یحییٰ علی، مولانا احمد اللہ عظیم آبادی، مولانا جعفر تھانیسری وغیرہ جو اس بغاوت کے روح رواں تھے گرفتار کر لئے گئے اور انہیں دائم الحبس بہ عبور دریائے شور کی سزا دی گئی بنگال اور بہار میں گرفتاریوں کا سلسلہ ۱۸۷۲ء تک جاری رہا ۔ اس طرح غیر ملکی حکومت کے خلاف مسلمانوں کی ایک انتہائی باغیانہ تحریک کا خاتمہ ہوا ۔

اس تحریک کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ یہ اپنی مذہبی نوعیت کی بنا پر صرف مسلمانوں تک محدود رہی ۔ اس کے علم برداروں نے اسلامی حکومت قائم کرنے کی فکر میں ہندوؤں کو اپنے ساتھ لانے کی کوشش نہیں کی ۔ حالانکہ عام ہندو بھی اس غیر ملکی حکومت کو اتنی ہی نفرت سے دیکھتا تھا جتنا کہ مسلمان ۔

لیکن دوسری طرف اس تحریک نے انگریزوں کو مسلمانوں کے مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے پر مجبور کیا ۔ ہنٹر سنہ ۱۸۷۱ء میں اپنی مشہور کتاب "ہمارے ہندوستانی مسلمان" میں ان تمام حالات و واقعات کا جائزہ لیتا ہے جو مسلمانوں کی بے اطمینانی کا باعث تھے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہابیوں یا عام مسلمانوں میں باغیانہ رجحانات کی پرورش اس وقت تک ہوتی رہے گی جب تک وہ معاشی ابتری اور حکومت کی بے اعتنائی کا شکار رہیں گے ۔ جہاں تک سرکاری ملازمت کا تعلق ہے ترجیح ان لوگوں کو دی جاتی ہے جو انگریزی تعلیم سے بہرہ یاب ہیں ۔ لیکن مسلمان عام طور پر

انگریزی تعلیم سے دور بھاگتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انگریزی طریقہ تعلیم مسلمانوں کی مذہبی روایات کے خلاف ہے۔ ہنٹر حکومت سے مسلمانوں کی روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے طریقہ تعلیم میں تبدیلیوں کی سفارش کرتا ہے تاکہ انہیں انگریزی تعلیم حاصل کرنے میں کوئی عذر باقی نہ رہے۔ وہ حکومت کو مشورہ دیتا ہے کہ مسلمانوں کی جانب دوستی اور سرپرستی کا ہاتھ بڑھائیں۔ پرانی معاندانہ پالیسی خطرناک حد تک پہنچ چکی ہے۔ ایسا نہ ہو کہ تین کروڑ مسلمان ہمیشہ کے لئے حکومت کے دشمن ہو جائیں ایسی صورت میں انگریزوں کا سکون و اطمینان سے حکومت کرنا مشکل ہو جائے گا

ہنٹر کی ان سفارشات میں کافی وزن تھا۔ بعض با اثر انگریز حکام بھی مسلمانوں کے متعلق حکومت کی پالیسی کو موجودہ حالت کے مطابق نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن خود حکومت بھی صورت حال کا جائزہ لے رہی تھی۔ اس نے دیکھ لیا تھا کہ مسلمان حکومت کے انتہائی تشدد کے باوجود اپنی باغیانہ روش پر قائم ہیں اور وہ لوگ بھی وہابیوں کی تحریک سے ہمدردی رکھتے ہیں جو عملی حیثیت سے شریک نہیں۔ ان حالات نے بالآخر حکومت کو سنہ ۱۸۷۱ء میں اپنی پالیسی تبدیل کرنے پر مجبور کر دیا۔ مخالفانہ اور معاندانہ روش سرپرستانہ اور ہمدردانہ رویہ میں بدل گئی۔ مسلمانوں کے لئے تعلیمی سہولتیں فراہم کی گئیں اور ان کے طبقہ اعلیٰ یا علماء کے ان افراد کی کوششوں کو سراہا گیا جو برطانوی حکومت سے تعاون کر چکے تھے اور جن کے نزدیک انگریزوں سے جہاد کرنا مذہباً جائز نہ تھا۔ مثال کے طور پر طبقہ اعلیٰ کے نمائندوں میں مولوی عبداللطیف خاں بہادر سکریٹری محمڈن لٹریری سوسائٹی کلکتہ انگریزی حکومت سے تعاون اور انگریزی تعلیم کی حمایت میں پیش پیش تھے۔ اسی طرح طبقہ علماء میں سید احمد شہید کے مرید مولوی کرامت علی جونپوری قابل ذکر ہیں۔ جنہوں نے اپنے فتوے میں جہاد کو ناجائز قرار دیا تھا۔ لیکن اس خیال کے لوگوں میں سب سے زیادہ اہم اور

قابل ذکر ہستی سرسید کی ہے جن سے مسلمانوں کی قومی زندگی میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔

انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش

(سر سیدؒ کی تحریک)

سر سید کی تحریک کے بارے میں مختلف رائیں ملتی ہیں۔ کوئی اسے مذہبی سمجھتا ہے کوئی معاشرتی اور کوئی تعلیمی۔ ذاتی طور پر میں کچھ اس طرح سمجھتا ہوں کہ یہ تحریک بڑی حد تک سیاسی تھی جسے مسلمانوں کے عام سماجی حالات نے پیدا کیا تھا۔ اس پر مذہب، معاشرت اور تعلیم کے جتنے دبیز یا ہلکے پردے پڑے ہوئے ہیں ان سے عموماً دھوکا ہوتا ہے۔ حالی لکھتے ہیں:-

"اگرچہ بظاہر سر سید کے پولیٹکل ورکس میں چند تحریروں اور اسپیچوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا مگر درحقیقت جیسا کہ ان کی بائیوگرافی سے ثابت ہوتا ہے سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد جو کچھ انہوں نے لکھا یا کہا یا کیا اس کا بہت بڑا حصہ مسلمانوں کی پولیٹکل حالت کی اصلاح سے علاقہ رکھتا ہے"[۱]

سر سید کی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حقیقت پسند انسان تھے۔ یہ خصوصیت ان میں ابتدا ہی سے نظر آتی ہے اکیس سال کی عمر میں جب ان کے سامنے یہ سوال آیا کہ وہ انگریزی حکومت کی ملازمت اختیار کریں یا ———

۱؎ حیات جاوید۔ دوسرا حصہ۔ ص ۲۹۲

بہادر شاہ کی، تو انہوں نے اول الذکر کی ملازمت کو ترجیح دی۔ ان کے اس ارادے میں نہ تو ان کے خاندان والوں کی مخالفت حائل ہو سکی اور نہ یہ کمزوری کہ ان کے بزرگ ایک عرصے تک دربار شاہی سے متوسّل اور اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے تھے۔ انگریزوں کے روز افزوں اقتدار کو دیکھتے ہوئے انہیں شروع سے یقین تھا کہ بہادر شاہ کی حکومت جو صرف قلعے کی چہار دیواری تک محدود تھی۔ کوئی دن کی مہمان ہے۔

ہندوستان میں اب کوئی اگر حکومت کا اہل ہے تو وہ صرف انگریز ہیں اور ان کی حکومت قائم ہو کے رہے گی۔ ان کا یہ عقیدہ ۱۸۵۷ء کے پر آشوب زمانے میں بھی متزلزل نہیں ہوا جب کہ ہندوستان میں خود انگریزی حکومت کی بنیادیں متزلزل تھیں۔ حالی کے قول کے مطابق عقل ان کی طبیعت پر غالب تھی۔ اس لئے نہ تو فاتح کی حکومت انہیں ناگوار گزری اور نہ قومی تعصبات مغلوب کر سکے[1]۔ سرسید نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں مسلمانوں کی تباہی کو دو باتوں پر محمول کیا پہلی یہ کہ ان میں تعلیم و تربیت نہیں تھی۔ دوسری یہ کہ "انگریزوں سے جن کو خدا نے ہم پر مسلط کیا ہے میل جول اور اتحاد نہ تھا اور باہم ان دونوں میں مذہبی اور رسمی منافرت بلکہ مثل آب زیر کاہ عداوت کا ہونا تھا"[2]۔ چنانچہ انہوں نے مسلمانوں کی عام بہبودی کے لئے تعلیم و تربیت اور انگریزوں سے ربط و اتحاد پر خاص طور سے زور دیا۔

سب سے پہلے ہم ان کے انگریزوں سے 'اصلی اتحاد و دوستی' کے نظریئے کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ ابتدا ہی سے حقیقت پسند تھا اور

---

[1] حیات جاوید۔ دوسرا حصہ۔ ص ۲۹۲ [2] مجموعہ ہائے لکچر۔ ص۔ ۴

اس حقیقت پسندی نے انہیں انگریزی حکومت کا بہی خواہ اور وفادار بنا دیا تھا وہ اپنی ایک تقریر میں ہندوستان کو بیوہ سے تشبیہ دیتے ہیں جس نے خود انگلش نیشن کو اپنا شوہر بنانا پسند کیا تھا[۱]۔ ان کے خیال کے مطابق "ہندوستان میں ہم نے اپنے ملک کی بھلائی کے لئے انگلش حکومت قائم کی ہے[۲]"، ملک کی بھلائی سے ان کی مراد ملک کی ترقی تھی اور اس کے لئے وہ امن و امان کو ضروری تصور کرتے تھے۔ لیکن یہ امن و امان ان کے نزدیک ہندو اور مسلمانوں کی رقابت کے ہوتے قائم نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ "ہندوستان کے لئے ناممکن ہے کہ ہندو یا مسلمانوں میں سے کوئی حاکم ہو اور امن قائم رکھ سکے۔ پھر یہی ہونا ہے کہ کوئی دوسری قوم ہم پر حکمراں ہو[۳]"، الغرض ان تمام دلائل کی بنا پر وہ یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں کہ انگلش گورنمنٹ کا بہت دنوں تک بلکہ ہمیشہ کے لئے رہنا ضروری ہے[۴]۔

لیکن انگریزی حکومت کو دوام اسی صورت میں نصیب ہو سکتا تھا جب وہ مضبوط بنیادوں پر قائم ہو۔ سرسید کو اس کی فکر انگریزوں سے کم نہ تھی کیوں کہ ان کے سارے منصوبوں کا دارومدار اسی پر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سنہ ۱۸۵۸ء میں حکومت کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی الگ الگ فوج رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں تاکہ بغاوت کی صورت میں ایک کی سرکوبی دوسرے سے کی جا سکے[۵] یعنی دوسرے

---

[۱] و [۲] حیات جاوید - دوسرا حصہ - ص ۲۴

[۳] مجموعہ ہائے لکچر - ص ۱۶۸

[۴] مجموعہ ہائے لکچر - ص ۲۵۹

[۵] اسباب بغاوت ہند

الفاظ میں ان کی مراد یہ ہے کہ حکومت اپنے استحکام کی خاطر فرقہ وارانہ اختلاف سے فائدہ کیوں نہیں اٹھاتی۔ اس استحکام کی خاطر انہوں نے ہندوستان کی مفلسی کو بھی نظر انداز کر کے حکومت کے ٹیکسوں کو جائز قرار دیا[1] کانگریس کی مخالفت کے متعدد وجوہ میں ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ اسے حکومت کی پائداری کے لئے ایک مستقل خطرہ تصور کرتے تھے۔

لیکن سرسید یہ بھی جانتے تھے کہ صرف تلوار کے زور سے کسی حکومت کو استحکام حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے حاکم کے دل میں ہمدردی اور محکوم کے دل میں وفاداری کا جذبہ ہونا ضروری ہے۔ یہ ان کی نظر میں اصلی اتحاد و دوستی کی بنیاد تھی اور اسی میں انھیں مسلمانوں کے معاشی اور سیاسی مسائل کا حل بھی نظر آتا تھا اس نظریہ کے تحت وہ تمام عمر مسلمانوں اور انگریزوں کی باہمی عداوت و نفرت کو مٹانے اور ایک کو دوسرے سے قریب تر کرنے میں مصروف رہے۔ ان کی تعلیمی مذہبی اور معاشرتی سرگرمیوں کا مقصد بھی یہی تھا کہ مسلمانوں میں حکومت کی طرف سے وفاداری کا گہرا جذبہ پیدا ہو۔ یہ وفاداری استحکامِ سلطنت کے لئے بہت بڑی خدمت تھی جس کے صلے میں سرسید مسلمانوں کے لئے اعلیٰ ملازمتیں اور اعلیٰ ملازمتوں کے ذریعہ سیاسی حقوق حاصل کرنا چاہتے تھے

اگرچہ سرسید کی تحریک سنہ ۱۸۷۰ء یعنی تہذیب الاخلاق کی اشاعت سے شروع ہوتی ہے لیکن ان کی جد وجہد کا آغاز سنہ ۱۸۵۸ء سے ہوتا ہے سب سے پہلے انھوں نے انگریزوں کے ذہن سے یہ خیال دور کرنے کی کوشش کی کہ مسلمان بغاوت کے اصل ذمہ دار ہیں۔ "اسباب بغاوت ہند" ان کی اس

---

[1] مجموعہ ہائے لکچر - ص ۲۶۲

کوشش کا نتیجہ ہے۔ ان کے خیال میں ہندوستانیوں کا لیجسلیٹو کونسل میں شریک نہ ہونا بغاوت کا اصل سبب تھا۔ اس کے علاوہ جو اسباب انھوں نے بتائے ہیں ان میں بڑی صداقت ہے۔ مثلاً امور مذہبی میں مداخلت، زمینداریوں اور تعلقوں کی ضبطی، عدالتوں کی بدانتظامی، طریقۂ تعلیم کی خرابی، نامناسب آئین، مفلسی، اعلے ملازمتوں سے محرومی، مسلمانوں کی بے روزگاری اور ان کی نفسیاتی کیفیت وغیرہ۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے اس پرآشوب دور میں جب کہ مسلمانوں پر حکومت کا شدید عتاب نازل ہو رہا تھا بڑی جرأت سے کام لیا اور بغاوت کی ساری ذمہ داری خود انگریزی حکومت کی خامیوں اور بدعنوانیوں کے سر ڈال دی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انھوں نے بغاوت کے کردار کو مسخ کیا۔ ان کا یہ کہنا کہ بغاوت قومی نہیں تھی اس حقیقت کو جھٹلانا ہے کہ اس میں ہر مذہب، ہر ملت اور ہر طبقے کے لوگ شریک تھے۔ اسی طرح جہاد کے فتوے کو جعلی قرار دینا اصل واقعہ پر پردہ ڈالنا ہے۔ سینکڑوں عالموں کو پھانسی اور حبس دوام کی سزائیں اور پھر مولانا فضل حق خیرآبادی کا انگریزی عدالت میں یہ بیان حقیقت کے رخ سے نقاب اٹھانے کے لئے کافی ہے:-

"وہ فتویٰ صحیح ہے میرا لکھا ہوا ہے اور آج اس وقت بھی میری وہی رائے ہے[1]"

اس فتوے کے سلسلے میں مفتی صدرالدین خاں آزردہ بھی ماخوذ تھے لیکن وہ "بالجر" کو "بالجبر" بتا کر اپنی جان بچا لے گئے۔ لیکن ایسے عالموں کی مثالیں کم یاب ہیں۔

---

[1] ثورۃ الہندیہ۔ ص ۱۴۰

مسلمانوں کو بری کرنے کی کوشش میں سر سید نے یہ بھی کیا کہ بغاوت کی تمام ترذمہ داری ہندوؤں سے منسوب کر دی ۔ بدرالدین طیب جی کو لکھتے ہیں کہ "غدر کیا ہوا؟ ہندوؤں نے شروع کیا ۔مسلمان دل جلے تھے ۔ وہ بیچ میں کود پڑے ہندو تو گنگا نہا کر جیسے تھے ویسے ہی ہو گئے مگر مسلمانوں کے تمام خاندان تباہ و برباد ہو گئے"[1] اس قسم کی باتوں سے سر سید کا منشاء یہ تھا کہ انگریز صرف مسلمانوں ہی کو بغاوت کا مجرم نہ سمجھیں۔

سر سید نے لائل محمڈنز آف انڈیا کا جو سلسلہ شروع کیا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ انگریزوں کی نظر تصویر کے دوسرے رخ پر بھی پڑے ۔ اس رسالے میں وہ ان مسلمانوں کے کارنامے پیش کرتے ہیں جنہوں نے بغاوت میں انتہائی خطرات کے باوجود انگریزوں کا ساتھ دیا تھا اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ بغاوت میں مسلمانوں کی شرکت قومی حیثیت نہیں رکھتی ۔ حکومت کے عتاب کی مستحق ساری قوم نہیں بلکہ صرف وہ لوگ ہیں جنہوں نے واقعی بغاوت میں حصہ لے کر، نمک حرامی اور ناشکری، کا ثبوت دیا تھا۔

سر سید انگریزوں کو یہ بھی یقین دلانا چاہتے تھے کہ اسلام تلوار کا مذہب نہیں وہ نہ تو ظلم و خونریزی سکھاتا ہے اور نہ تعصب کی تعلیم دیتا ہے ۔ نیز مذہب کی رو سے مسلمان عیسائیوں یا عیسائی حکومت کے بدخواہ نہیں ہو سکتے چنانچہ بائبل کی تفسیر کی غرض و غایت یہی تھی کہ "عیسائیوں کو دکھایا جائے کہ دنیا میں اگر کوئی مذہب عیسائی مذہب کا دوست ہو سکتا ہے تو وہ صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور بس"[2] ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب ہمارے مسلمان، پر وہ اس

---

[1] حیات جاوید - از حالی - ص ۱۴۷ [2] حیات جاوید - حصہ اول - ص ۹۹

لئے کڑی تنقید کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کو مذہب کی رو سے انگریز دشمن بتاتا ہے اور اسی روشنی میں وہابی تحریک کو دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں سرسید وہابی تحریک کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ صرف مذہبی اصلاح کی تحریک نظر آنے لگتی ہے جیسے انگریزوں کی مخالفت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ہنٹر کے ایک سوال کے جواب میں وہ یہ کہنے میں مطلق تامل نہیں کرتے کہ:۔

"انگریزوں کی امان سے علٰحدہ ہونا اور غنیم کو مدد دینا کسی حالت میں کسی مسلمان کا مذہبی فرض نہیں ہے[1]"

اسی طرح "خطبات احمدیہ" میں وہ انگریزوں پر یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام حقیقتاً تہذیب، شائستگی اور معقولیت کا مذہب ہے۔ سرسید کی اس نوع کی کوششوں سے عام انگریزوں کی رائے مسلمانوں کے بارے میں بہت کچھ تبدیل ہوئی۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ سرسید نے اپنی پالیسی کے بموجب مسلمانوں کو وفاشعار بنانے اور انھیں پستی سے ابھارنے میں کن تدابیر سے کام لیا۔ اس ضمن میں ان تمام کاموں کو عموماً تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اخلاق و معاشرت تعلیم اور مذہب۔

پہلے اخلاق و معاشرت کو لیجئے۔ سرسید نے "اسباب بغاوت ہند" میں بغاوت کا ایک سبب حاکم و محکوم میں سوشل تعلقات کی عدم موجودگی کو قرار دیا تھا۔ اس کے بعد سے وہ ہمیشہ مسلمانوں اور انگریزوں کے ربط و اتحاد اور معاشرتی اختلاط کی اہمیت پر زور دیتے رہے۔ سنہ ۱۸۶۶ء

---

[1] ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب پر سرسید احمد خاں کی نکتہ چینی۔ ص ۸۷

میں ان کا رسالۂ احکام طعام اہل کتاب' اس سلسلے کی کڑی ہے ۔ اس میں انھوں نے مسلمانوں اور انگریزوں کے ایک ساتھ کھانے پینے کا شرعی جواز پیش کیا۔ سنہ ۱۸۶۹ء میں انگلستان کے دوران قیام میں انہیں برطانوی تہذیب و معاشرت کے مطالعے کا موقعہ ملا اور وہ اس کی برتری سے کچھ اتنے مرعوب ہوئے کہ ہندوستانیوں کو انگریزوں کے مقابلے میں جانور تصور کرنے لگے[1]۔ وہیں انھیں مسلمانوں کی اصلاح معاشرت کا خیال پیدا ہوا اور اس مقصد کی خاطر انھوں نے سنہ ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق جاری کیا۔

تہذیب الاخلاق نے جاگیرداری دور کی زوال آمادہ تہذیب و معاشرت پر سخت حملے کئے اور مسلمانوں کو مغربی تہذیب اختیار کرنے پر مائل کیا۔ انیسویں صدی کے مغرب کی تہذیب لبرل تہذیب تھی جسے سرمایہ دارانہ دور نے پیدا کیا تھا۔ اس کے بنیادی عناصر میں عقلیت، نیچر اور انسان دوستی کے تصورات کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ سرسید جانتے تھے کہ آج قوموں کی ترقی کا مدار عقلیت اور سائنس پر ہے اور مسلمانوں کو اگر اپنی موجودہ پستی سے ابھرنا ہے تو لبرل تہذیب کو جو ان تصورات کی حامل ہے اپنائے بغیر چارہ نہیں ۔ اس خیال کے تحت انھوں نے جاگیرداری دور کے فرسودہ اخلاق و معاشرت کو عقلیت اور نیچر کی کسوٹی پر پرکھا۔ انیسویں صدی کے مغرب کی قدروں کو سامنے رکھ کر جہاد، غلامی اور عورتوں کی محکومی کی مذمت کی اور اس طرح تعصب، تقلید اور بیہودہ رسم و رواج کی بندشوں کو ڈھیلا کیا۔ سرسید کو اس سلسلے میں اپنے دوستوں سے بھی بڑی مدد ملی جن کے مضامین تہذیب الاخلاق

---

[1] خطوط سرسید ۔ ص ۱۴

کے صفحات میں ان کی تائید اور حمایت کرتے تھے۔ تہذیب الاخلاق اگرچہ معاشرت کی اصلاح سے متعلق تھا لیکن مذہبی نقطۂ نظر سے بھی اس کی اہمیت ثابت کرنا ضروری تھا۔ وجہ یہ تھی کہ جاگیری معاشرت کا پروردہ مسلمان دین و دنیا کی ہر بات میں شرعی جواز طلب کرتا تھا۔

تہذیب الاخلاق نے کافی گہرے نقوش چھوڑے لیکن اس کا دائرۂ اثر محدود تھا۔ ادنیٰ طبقہ اپنی جہالت اور پس ماندگی کے باعث اس سے مستفید نہ ہو سکتا تھا اور ادنےٰ طبقہ کے لئے یہ تھا بھی نہیں۔ مولوی اور عالم اپنے سیاسی اور مذہبی خیالات اور غالباً اپنے ذاتی مفاد کے پیش نظر عمداً اس سے بیگانہ رہے۔ امرار کو آسائشوں کے ہوتے اس پر توجہ دینے کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی۔ اس کا اثر صرف متوسط درجے کے لوگوں میں محدود رہا جو نہ محض جاہل تھے اور نہ جامع۔ علوم عقلیہ و نقلیہ اور مقدور کے لحاظ سے نہ نہایت پست حالت میں تھے اور نہ اعلےٰ درجے میں۔ پھر خاص کر دلّی اور لکھنؤ اور ان کے نواح میں جہاں مسلمانوں کی قدیم شائستگی کے کچھ دھندلے نشان باقی تھے۔ اس کا اثر بہت کم ہوا۔ باوجود اس کے چوں کہ اس کی آواز زمانے کی گونج کے موافق تھی اس نے توقع سے بہت زیادہ کامیابی حاصل کی[1]،، سرسید کے کارناموں میں سب سے زیادہ اہمیت ان کی تعلیمی تحریک کو حاصل ہے انھوں نے ابتدا ہی میں یہ اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مسلمانوں کے سیاسی اور معاشی مسائل انگریزی تعلیم سے وابستہ ہیں۔ حالی لکھتے ہیں:۔

،، انہوں نے تمام خرابیوں کی اصلاح اور تمام مشکلات

---

[1] حیات جاوید۔ حصہ اول۔ ص ۲۴۹

کا حل اس بات میں دیکھا کہ قوم میں تعلیم کی اشاعت کی جائے
مگر قومی تعلیم و تربیت خود ایک عظیم الشان کام تھا جس کے لئے
صدیاں درکار تھیں۔ اس لئے انھوں نے خیال کیا کہ سب
سے مقدم مسلمانوں کو پولیٹکل بے وقعتی سے نکالنا اور ملک
کی حکومت میں جس قدر حصہ لینے کا گورنمنٹ نے ان کو بحیثیت
ہندوستان کی رعایا ہونے کے حق دیا ہے، اس میں ان کا استحقاق
پیدا کرنا ہے جو بغیر اس کے قوم میں ایک مناسب تعداد
ہندوستان اور انگلستان کی یونیورسٹیوں کے گریجوٹس کی
پیدا ہو جائے کسی طرح ممکن نہیں[1]"

انگریزوں اور مسلمانوں میں سوشل تعلقات پیدا کرنے اور مسلمانوں میں انگریزوں کی طرف سے اجنبیت، غیریت اور بیگانگی کے احساس کو دور کرنے کے لئے بھی یہ نہایت ضروری تھا کہ مسلمانوں کے دلوں میں انگریزی نظام کی خیر و برکت کا سکہ بٹھایا جائے۔ لیکن یہ سب کچھ انگریزی تعلیم پر موقوف تھا۔

سرسید نے ان مقاصد کے پیش نظر سب سے پہلے سنہ ۱۸۶۳ء میں سائنٹفک سوسائٹی قائم کی جو اپنے اراکین کے اعتبار سے غیر فرقہ وارانہ تھی۔ اس سوسائٹی کا کام مختلف انگریزی علوم و فنون کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرنا تھا تاکہ ہندوستانیوں میں عموماً اور مسلمانوں میں خصوصاً انگریزی علم و ادب کا مذاق پیدا ہو۔ اور وہ اس طرح خود بخود انگریزی تعلیم کی طرف راغب ہوں۔ یہ گویا انگریزی تعلیم کے لئے میدان ہموار کرنے کی تیاری تھی۔ لیکن اس سلسلے میں تہذیب الاخلاق نے

---

[1] حیات جاوید ۔ دوسرا حصہ ۔ ص ۳۱۲

تبلیغ و اشاعت میں اور مسلمانوں کے مذہبی موانعات دور کرنے میں جو کام کیا وہ کسی اور ذریعہ سے نہ ہو سکا۔

سنہ ۱۸۷۵ء میں سر سید کی انتھک تعلیمی کوششوں کا نتیجہ علی گڑھ اسکول کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اور سنہ ۱۸۷۷ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد پڑی۔ اس میں ایک طرف انگلستان کی یونیورسٹیوں کی طرز تعلیم کی نقل اتاری گئی، دوسری طرف مذہبی تعلیم کو ایک لازمی عنصر قرار دیا گیا تاکہ مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے میں کوئی عذر نہ ہو۔ لیکن خود انگلستان کے اسکولوں میں جس قسم کی تعلیم رائج تھی اس کی وضاحت ڈاڈول ان الفاظ میں کرتا ہے:

> "ان اداروں میں طلبہ کو سمجھوتے کی ضرورت اور مل جل کر کام کرنے کے فوائد کا احساس ہوتا تھا۔ وہ لیڈری کے فن سے آشنا ہوتے اور رائے عامہ کو تسلیم کرنے کے خوگر بھی بنائے جاتے۔ اس سخت تربیت کے اثر سے جو اوسط درجے کے افراد کے لئے موزوں اور مفید تھی ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے سلطنت کی تعمیر اور استحکام میں مدد دی۔ برطانوی تجارت کی بنیاد ڈالی اور انگریزوں کی سیاسی زندگی کی تشکیل کی اور اسے آگے بڑھایا لیکن ان کی تربیت جتنی ذہنی تھی اس سے کہیں زیادہ اخلاقی تھی۔ تبحر علمی کے لئے اتنی مناسب نہ تھی جتنی کہ عملی صفات پیدا کرنے کے لئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے لئے فارغ البالی اور نازک صلاحیتوں کا ہونا ضروری تھا جو اوسط آدمی نہ تو ترکہ میں پاتا ہے اور نہ خود ہی حاصل کر

سکتا ہے[1]۔"

سرسید کا کالج بھی دراصل ایسے ہی خوشحال لوگوں کے لئے تھا۔ جو ہر قابل پیدا کرنا جب برطانوی یونیورسٹیوں کا مقصد نہ تھا تو پھر ان کی نقل یعنی علی گڑھ کالج میں تو یہ سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا تھا۔ سرسید کا سارا زور تربیت پر تھا جو عام طور سے انگریزی کھیلوں، انگریزی طرزِ معاشرت اور آداب مجلس کے حصول پر منحصر تھی۔

سیاسی اعتبار سے کالج کا مقصد مسلمانوں کو تاج برطانیہ کی کارآمد اور وفادار رعایا بنانا تھا۔ اس لئے کالج کے قواعد میں یورپین اسٹاف کو کالج کا ایک لازمی عنصر قرار دیا گیا تاکہ مسلمانوں اور انگریزوں میں اتحاد و یک جہتی پیدا ہو اور حکومت کو بھی کالج کی خیرخواہی پر اعتماد رہے۔ طلبہ میں جہاں جسمانی صحت، وقت کی قدر اور فرض کا احساس پیدا کیا جاتا وہاں اطاعت کی بھی مشق کرائی جاتی ہے کیوں کہ سرسید کے نزدیک یہ محکوم قوم کا زیور تھا۔ پھر ملازمتوں کے لئے سب سے زیادہ اسی خصوصیت کی ضرورت تھی۔

سرسید کے تعلیمی مشن کی کامیابی کی ایک بڑی وجہ حکومت کی تائید اور سرپرستی تھی۔ خود سرسید نے بھی اپنے اثر و رسوخ سے کافی کام لیا۔ اس سے لوگوں میں کافی بدظنی پیدا ہوئی۔ حالی اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"ہزاروں یہ خیال کرتے تھے کہ مدرسہ قوم کے فائدے کے لئے قائم نہیں کیا گیا بلکہ اس لئے قائم کیا گیا ہے کہ انگریزی سلطنت کو زیادہ استحکام ہو۔ اس خیال کا دوسرا جزو صحیح

---

[1] A Sketch of the History of India - P. 195.

[2] حیات جاوید - دوسرا حصہ - ص ۷۷-۷۹

تھا مگر پہلا جز اس لئے غلط تھا کہ حالت موجودہ میں مسلمانوں
کی قومی زندگی اس بات پر موقوف ہے کہ انگریزی سلطنت
کو زیادہ استحکام ہو لے[1]"

سرسید کو اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ مذہبی بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے تھے لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہ تھا۔ حالی اس کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں :-

"اگرچہ سرسید کا اصل مقصد مسلمانوں کی پولٹیکل اور سوشل حالت کا درست کرنا تھا لیکن چوں کہ مسلمان اپنے مذہب کو ہمیشہ سے دین و دنیا دونوں کا رہبر سمجھتے رہے ہیں اور کسی بات کو خواہ دینی ہو خواہ دنیوی جب تک کہ اس کا ثبوت مذہب کی رو سے نہ دیا جائے تسلیم نہیں کرتے اور نیز مسلمانوں کی پالٹیکل حالت کو بہت کچھ تعلق ان کے مذہب کے ساتھ تھا، اس لئے سرسید کو سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد سے اخیر دم تک برابر مذہبی مباحث میں مشغول رہنا پڑا[2]"

سرسید انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی تنفر کی خلیج سے خوب واقف تھے۔ ایک انیسویں صدی کی مغربی قدروں سے اسلام کو پرکھتا اور اسے دنیاوی ترقی کا سب سے بڑا مانع، جنگ جو اور غیر شائستہ مذہب ثابت کرتا تو دوسرا عیسائیت کو اسلام سے کم تر ٹھہراتا اور انجیل کے موجودہ نسخے

---

[1] حیات جاوید دوسرا حصہ - ص ۲۸۲

[2] " " " - ص ۲۱۵

کو اصل کے مطابق نہ سمجھنا ۔ چنانچہ انگریزوں اور مسلمانوں میں صلح کرانے کے لئے ضروری تھا کہ عیسائیت اور اسلام میں صلح کرائی جائے ۔ سرسید کی تبئین الکلام، کی غرض و غایت یہی تھی ۔ یہ بائبل کی پہلی تفسیر تھی جو اصول اسلام کے مطابق لکھی گئی اور جس میں سرسید نے یہ ثابت کیا کہ اسلام اور عیسائیت اصولی اعتبار سے ایک ہیں ۔ نیز تمام مذاہب میں صرف اسلام ہی عیسائیت کا دوست ہو سکتا ہے خطبات احمدیہ، میں سر ولیم میور کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے مغرب کی جدید قدروں کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی اور جس کسوٹی سے انگریزوں کا تعلیم یافتہ طبقہ اسلام کو حقارت سے دیکھتا تھا. اُسی کسوٹی سے اسے مہذب اور شائستہ ثابت کیا۔ قرآن کی تفسیر بھی سرسید نے اسی نقطۂ نظر سے لکھی ۔

سرسید نے مروجہ اسلام پر بڑی سخت تنقید کی ہے ۔ مذہب کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا رجحان شاہ ولی اللہ کی تصنیفات سے پیدا ہو گیا تھا ۔ اسے سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل نے جن سے وہابی تحریک منسوب کی جاتی ہے اور بھی تقویت پہنچائی ۔ وہابی زوائد اور بدعات کے سخت مخالف تھے اور قرآن کو مذہبی تعلیم کا اصل منبع تصور کرتے تھے ۔ سرسید بھی ان ہی عقائد کو لے کر اٹھے ۔ وہ بھی مسلمانوں کو مذموم رسموں اور تقلید کی زنجیروں سے آزاد اور اجتہاد اور تنقید سے آشنا کرنا چاہتے تھے ۔ لیکن مذہب کی بقا کے سلسلے میں انھیں مسلمانوں کی موجودہ حالت سے اتنا خوف نہ تھا جتنا مشنری عیسائیوں کی جانب سے تھا کیوں کہ ان کے جدید سائنٹیفک تصورات تعلیم یافتہ مسلمانوں کو تشکیک میں مبتلا کر رہے تھے ۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلیت اور سائنس کے حملوں سے ہندوستان میں اسلام کو وہی خطرہ تھا جو سترھویں اور اٹھارویں صدی میں عیسائیت کو

انگلستان میں پیش آیا تھا۔ انگلستان میں ایک مدت تک سائنس اور مذہب کی کشمکش جاری رہی اور آخر کار عیسائی عالموں کو مذہب کی بقا کی خاطر عقلیت اور سائنس سے سمجھوتہ کرنا پڑا۔ ہندوستان میں اسلام کی یہی کیفیت انیسویں صدی کے نصف آخر حصے میں تھی اور سرسید کو اس دور میں مذہب کو بچانے کے لئے وہی کرنا پڑا جو اس سے پہلے سائنس کی ترقی کی وجہ سے یورپ کے مذہبی حلقوں کو کرنا پڑا تھا۔ یعنی مذہب کی ترجمانی عقل و نیچر کے مطابق۔ اس ضمن میں سرسید نے صرف قرآن کو مذہب کا اصل سرچشمہ قرار دیا اور اس کی ایک جدید تفسیر پیش کی قرآن کو خدا کا قول اور نیچر کو خدا کا فعل مان کر قول اور فعل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح مذہب اسلام پہلی بار سائنس کے سانچے میں ڈھالا گیا۔

سرسید نے مغربی تہذیب کا مطالعہ بڑی گہری نظر سے کیا تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں مذہب کی حیثیت اتنی جماعتی نہیں رہتی جتنی کہ انفرادی ہو جاتی ہے۔ سرسید نے بھی دین و دنیا کو الگ کر کے مذہب کو ایک انفرادی چیز بنا دیا بلکہ اتنا زور دیا کہ اس کے مقابلے میں دین کی کوئی اہمیت نہ رہی۔ مثلاً "پیٹ ایسی چیز ہے کہ دین رہے یا جاوے، خدا ملے یا نہ ملے" اس کو بھرنا چاہیئے[1] "دین چھوڑ دینے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین جاتا رہتا ہے"[2] "مذہبی تعلیم عقبیٰ کی تعلیم کے لئے ہے، دنیوی تعلیم دنیوی ترقی کے لئے ہے"[3]

لیکن اس سے یہ نتیجہ بھی نہ اخذ کرنا چاہیئے کہ سرسید سے پہلے مسلم سوسائٹی میں دنیوی

---

[1] تہذیب الاخلاق (دین و دنیا کا رشتہ) ص ۱۵۲

[2] مجموعہ ہائے لکچر .... ص۔ ۵۰

[3] مجموعہ ہائے لکچر .... ص۔ ۱۲۱

عنصر سرے سے مفقود تھا۔ یہ عنصر کم وبیش ہر دو میں موجود تھا۔ صوفیوں کی اخلاقی اور روحانی تعلیمات اس کے اثرات زائل کرنے میں برابر مصروف رہیں اور دُنیا کو دین پر غالب ہونے سے روکتی رہیں۔ سرسید نے اسی دنیوی عنصر کو دوبارہ ابھارنے کی کوشش کی جو صوفیا کے اثر سے دب گیا تھا۔

مسلمانوں کو انگریزوں کا طرف دار اور وفادار بنانے میں سرسید کے پاس سب سے بڑا آلہ مذہب ہی تھا۔ وہ مسلمانوں کے باغیانہ جذبات سے بہت خائف تھے۔ اس لئے سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد سے جہاد کے مسئلے کو بار بار اپنی تحریر و تقریر میں اٹھاتے رہے۔ خطبات احمدیہ بھی اس ذکر سے خالی نہیں۔ لیکن تفسیر القرآن میں انھوں نے خاص طور سے اس پر زور دیا اور ثابت کیا کہ:۔

"اسلام فساد اور غدر کی اجازت نہیں دیتا۔ جس نے ان کو (یعنی مسلمانوں کو) امن دیا ہو مسلمان ہو یا کافر اس کی اطاعت و احسان مندی کی ہدایت کرتا ہے[1]"

اس سے سرسید کا اصل منشاء انگریزوں کے ذہن سے جہاد کے خوف ناک تصور کا دور کرنا ہی نہیں بلکہ مسلمانوں میں ایک ایسا مذہبی عقیدہ بھی پیدا کرنا تھا جس کے ہوتے وہ کبھی بھی انگریزوں کے خلاف تلوار نہ اٹھا سکیں۔

سرسید براہ راست سیاست میں حصہ لیتے ہوئے کتراتے تھے لیکن آخر عمر میں انہیں نیشنل کانگریس کے قیام کے بعد سیاسی اکھاڑے میں کودنا ہی پڑا۔ یہیں سے ان کے بارے میں دو رائیں ہوگئیں۔ ایک انہیں ہیرو سمجھنے لگا، دوسرا فرقہ پرست۔ لیکن اس قسم کی یک طرفہ رائے قائم کر لینے سے پہلے ہمیں سرسید کی

---

[1] حیات جاوید۔ دوسرا حصہ (تفسیر کا اقتباس) ص ۱۹۸

پوری سیاسی زندگی اور بدلتے ہوئے حالات پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہیئے۔

سرسید نے مسلمانوں کے بارے میں جو پالیسی وضع کی تھی اس کا ذکر ابتدا میں آ چکا ہے۔ مختصر یہ کہ وہ برطانوی حکومت کے استحکام کو امن کے لئے اور امن کو ملکی ترقی لازمی سمجھتے تھے۔ ان کی نظر میں ملکی ترقی تعلیمی ترقی کے مترادف تھی جس پر اعلے ملازمتوں کا دار و مدار تھا اور اعلیٰ ملازمتیں اس لئے ضروری تھیں کہ ان کے بغیر مسلمانوں کو کوئی سیاسی درجہ حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ سرسید کی کوشش یہی تھی کہ مسلمان جلد سے جلد موجودہ نظام حکومت میں ایک سیاسی حیثیت کے مالک ہو جائیں اس لئے وہ ان کی تمام تر توجہ انگریزی تعلیم پر مرکوز رکھتے تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ مسلمان کسی اور مسئلے میں الجھ گئے تو یہ توجہ بٹ جائے گی اور ان کے تعلیمی پروگرام اور سیاسی منصوبے کی راہ میں سخت رکاوٹیں حائل ہو جائیں گی۔

سرسید نے اس پالیسی کو ہمیشہ نظر کے سامنے رکھا اور بدلتے ہوئے حالات میں بھی اس پر سختی کے ساتھ پابند رہے۔ وہ اس پالیسی کو عام طور سے ہندوستان کے تمام باشندوں کے لئے مفید سمجھتے تھے۔ لیکن ان کے صحیح مخاطب دراصل مسلمان ہی تھے۔ وہ فطرتاً تنگ دل تھے نہ تنگ نظر، بلکہ اس کے برعکس ان میں انتہائی رواداری اور کشادہ دلی تھی۔ بغاوت کے بعد وہ ایک عرصے تک ہندوستان کے تمام باشندوں کو ایک قوم تصور کرتے رہے اور قوم کی خصوصیت کے واسطے مذہب، فرقہ یا گروہ کے امتیازات کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا کئے[1]۔ ۱۸۶۱ء میں وائسرائے کی کونسل میں ہندوستانی ممبروں کی نامزدگی بھی بڑی حد تک اسباب بغاوت ہند، کی رہین منت تھی جس میں انہوں نے وائسرائے کی کونسل میں ہندوستانی

---

[1] مجموعہ ہائے لکچر۔ ص ۹۷

ممبروں کی عدم موجودگی کو بغاوت کا اصل سبب بتایا تھا۔ وہ دو بار خود بھی وائسرائے کی لیجسلیٹو کونسل کے ممبر رہے اور اس حیثیت میں ان کی خدمات کو عام طور سے پسند کیا گیا۔ البرٹ بل کے سلسلے میں ملکی اور غیر ملکی امتیازات کے بارے میں جو انھوں نے تقریر کی تھی اس نے تو انہیں ہندو اور مسلمانوں کا متفقہ طور پر لیڈر بنا دیا تھا۔ ۱۸۸۴ء میں جب سر سریندر ناتھ بینر جی ہندوستان میں سول سروس کے امتحانات کی تحریک کے سلسلے میں دورہ کرتے ہوئے علی گڑھ آئے تو سر سید نے بڑے جوش و خروش سے ان کے اعزاز میں جلسہ کیا۔ کالج فنڈ میں ہندؤوں کی امداد بھی ان کی قومی بے تعصبی کی ایک دلیل ہے بہر حال وہ سنہ ۱۸۸۴ء تک ہندو مسلم اتحاد کے بہت بڑے حامی نظر آتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہت پہلے سنہ ۱۸۶۷ء میں بنارس کے ہندوؤں کی اردو دشمنی نے ان میں یہ احساس پیدا کر دیا تھا کہ ہندو مسلمان ایک ساتھ مل کر کام نہیں کر سکتے زبان کے مسئلے پر ان کا ردعمل ایک خط سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو انھوں نے ۱۸۷۰ء میں لندن سے محسن الملک کو لکھا تھا۔ اس میں وہ سائنٹفک سوسائٹی کے اخبار اور ترجموں کو ہندی میں چھاپنے کی تحریک کی بابت لکھتے ہیں :-

"مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے ...... اور نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ ہندو علٰحدہ مسلمان علٰحدہ ہو جاویں گے۔ یہاں تک تو کچھ اندیشہ نہیں بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اگر مسلمان ہندوؤں سے علٰحدہ ہو کر اپنا کاروبار کریں گے تو مسلمانوں کو زیادہ فائدہ ہوگا اور ہندو نقصان میں رہیں گے اور اس میں صرف دوام کا خیال ہے۔ ایک خاص اپنی طبیعت کے سبب سے کہ میں کل ہند (کیا ہندو کیا مسلمان) کی بھلائی چاہتا ہوں۔ دوسرے بڑا خوف اس بات کا ہے کہ مسلمانوں پر نہایت بداقبالی

اور ادبار چھپا ہوا ہے۔ وہ جھوٹے اور لغو تعصب میں مبتلا ہیں۔۔۔۔۔۔ اور کسی قدر مفلس بھی ہیں[1]،،

لیکن کچھ عرصے بعد سنہ ۱۸۸۲ء میں جب کہ سر سید وائسرائے کی لیجسلیٹو کونسل کے ممبر تھے ایجوکیشن کمیشن میں ہندوؤں کو اردو کی مخالفت کا پھر موقع ملا۔ اس دفعہ پہلے سے بھی زیادہ زور شور کے ساتھ شمال مغربی اضلاع اور پنجاب کے ہندوؤں نے اردو زبان اور فارسی خط کی مخالفت میں کوشش کی[2]۔ اس تنگ نظری کو دیکھتے ہوئے یہ خیال کہ مسلمان ہندوؤں سے علاحدہ ہوکر اپنا کاروبار کریں گے تو مسلمانوں کو زیادہ فائدہ ہوگا۔ سر سید کے ذہن میں روز بروز جڑ پکڑتا گیا۔ یہاں تک کہ سنہ ۱۸۸۳ء میں قانون لوکل سلف گورنمنٹ جب مجلس قانون ساز میں آیا تو انھوں نے خالص فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے اس امر پر زور دیا کہ حکومت اقلیتوں کے تحفظ کے لیے ایک ثلث ممبروں کا تقرر اپنے ہاتھ میں رکھے۔ یہیں سے ہندو اور مسلمانوں کی سیاست کے دھارے الگ الگ رخ اختیار کرتے گئے یہ بھی ابھی اچھی طرح نمایاں نہیں ہوئے تھے۔ لیکن سنہ ۱۸۸۷ء اور ۱۸۸۸ء میں سر سید کی دو تقریروں سے جن میں مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگرس سے الگ رہنے کا مشورہ دیا گیا تھا یہ رنگ کافی نمایاں اور گہرا ہو گیا۔

انڈین نیشنل کانگرس سنہ ۱۸۸۵ء میں قائم ہوئی۔ اس کی بنیاد سرکاری طور پر ایک انگریز افسر اے۔ او۔ ہیوم نے رکھی جو سنہ ۱۸۸۲ء تک انگریزی ملازمت میں تھا۔ اس سلسلے میں رجنی پام دت لکھتے ہیں کہ:-

---

[1] خطوط سر سید - ص ۶۶

[2] حیات جاوید - حصہ اول - ص ۲۴۲

ہیوم جب سرکاری ملازم تھا تو اسے اپنے عہدے کی ذمہ داریوں کے سلسلے میں خفیہ پولیس کی تمام ضخیم رپورٹیں ملی تھیں جن میں بتایا گیا تھا کہ عوام میں بے چینی کس طرح پھیل رہی ہے اور خفیہ سازشی انجمنیں قائم ہو رہی ہیں۔ سنہ ۱۸۷۰ء اور اس کے بعد کے دس سال کا زمانہ بڑے قحطوں اور سخت تباہیوں کا زمانہ تھا اور عوام میں بے چینی بڑی تیزی سے بڑھ رہی تھی۔ جس کی ایک شکل دکن کے کسانوں کی بغاوت تھی ۱۸۷۷ء کے اتنے بڑے وحشت ناک قحط کے زمانے ہی میں ملکہ وکٹوریہ کا دربار ہوا۔ جس میں ان کے ملکہ ہندوستان بننے کا اعلان کیا گیا اور روپیہ پانی کی طرح بہایا گیا اور اسی زمانے میں افغانوں سے دوسری لڑائی بھی ہوئی۔ بے چینی کو جبر و تشدد سے کچل دیا گیا۔ سنہ ۱۸۷۸ء میں ہندوستانی اخباروں کا قانون بنایا گیا جس کی رو سے اخباروں کی ساری آزادی سلب کر لی گئی اور اس کے ایک سال بعد ہتھیاروں کا قانون بنا جس کی رو سے ہر قسم کے ہتھیار رکھنا منع کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ کسان جانوروں سے اپنی حفاظت کے لیے بھی کوئی ہتھیار نہیں رکھ سکتے تھے۔ عام جلسے کرنے کے حقوق بہت زیادہ محدود کر دیے گئے۔ ہیوم کے سوانح نگار نے لکھا ہے :۔

رجعت پرستوں نے ایک طرف تو اتنے بہت سے منحوس قانون بنائے اور ساتھ ہی پولیس نے ظلم و تشدد کے وہ طریقے اختیار کیے جو زار روس کیا کرتا تھا۔ اس کی وجہ

ہندوستان کی باگ ڈور لارڈ لٹن کے ہاتھ میں اسی زمانے میں دی گئی جب کہ وہ انقلابی بغاوت کے بالکل کنارے پہنچ گیا اور ٹھیک اسی وقت ہیوم اور ان کے ہندوستانی مشیروں نے بہت باموقعہ یہ محسوس کیا کہ مداخلت کرنی چاہیئے،

" سر ولیم ویڈر برن نے آگے چل کر اس مداخلت کا سبب بھی بیان کر دیا ہے :-

" وائسرائے لارڈ لٹن کے آخری دور میں یعنی ۱۸۷۸ء اور ۱۸۷۹ء کے قریب مسٹر ہیوم نے یہ محسوس کیا کہ اب یہ ضروری ہے کہ اس بڑھتی ہوئی بے چینی کو دور کرنے کے لئے کوئی ٹھوس قدم اٹھایا جائے۔ ملک کے مختلف حصوں میں حکومت کے جو بہی خواہ تھے۔ انھوں نے ہر جگہ سے انھیں تنبیہ کیا کہ حکومت کو اور ہندوستان کے مستقبل کو عوام کی معاشی تباہ حالی اور تعلیم یافتہ طبقے کی بے چینی اور باغیانہ جذبات سے سخت خطرہ لاحق ہے[1]۔

اسی خطرے کو دور کرنے کے لئے کانگرس کا قیام عمل میں آیا۔ لارڈ ڈفرن کا مقصد یہ تھا کہ کانگرس کے ذریعے ہندوستان کے تعلیم یافتہ اور بیدار طبقوں کو حکومت کا موید بنایا جائے اور اس کے لئے وفادار اور انتہا پسند گروہوں میں دیوار کھڑی کر دی جائے[2]"، فوری نتائج سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس

---

[1] نیا ہندوستان از رجنی پام دت - ص ۲۶۶

[2] " " " " " ص ۲۶۷

مقصد میں پوری کامیابی حاصل ہو گی۔ کانگریس کے پہلے اجلاس نے نہایت فدویانہ طرزِ عمل کا اظہار کیا اس میں نو قرار دادیں منظور ہوئیں جن میں نظم و نسق کی صرف تفصیلات میں اصلاح کی تجاویز پیش کی گئیں تھیں۔ کسی قرار داد میں قومی جمہوری مطالبہ کی ذراسی بھی جھلک تھی تو وہ قرار داد تھی جس میں یہ درخواست کی گئی تھی کہ قانون ساز کونسل میں چند منتخب ممبر بھی لے لئے جائیں[1]"۔ اس کے بعد نیشنل کانگریس تقریباً بیس سال تک اسی دھرے پر چلتی رہی جس پر اس کے بانیوں نے اسے لگا دیا تھا۔ ان بیس سالوں میں سلف گورنمنٹ (خود مختاری) کا کسی شکل میں کوئی مطالبہ نہیں کیا گیا۔ یعنی اس کی تجویزیں کوئی بنیادی قومی مطالبہ پیش نہیں کیا گیا بلکہ صرف یہ مطالبہ کیا گیا کہ برطانوی حکومت کی اس موجودہ مشینری میں ہندوستانیوں کو زیادہ نمائندگی دی جائے۔ زیادہ سے زیادہ جو مطالبہ کیا گیا وہ یہ تھا کہ نمائندہ ادارے قائم کئے جائیں۔ ہندوستانیوں کی خود مختاری کا کہیں مطالبہ نہیں کیا گیا[2]"

اس قومی سیاسی جماعت میں بڑے درمیانی طبقے کے افراد، ترقی پسند جاگیردار نئے صنعتی سرمایہ دار اور خوشحال تعلیم یافتہ لوگ شریک تھے۔ یہ تحریک ساحلی علاقوں یعنی بمبئی، مدراس اور بنگال کے متوسط طبقے کی تحریک تھی۔ اس کا سبب ڈبلیو سی اسمتھ کے تجزیہ کے مطابق یہ تھا کہ برطانوی تہذیب کے اثرات سب سے پہلے ساحلی علاقوں میں پھیلے۔ ان ہی علاقوں میں سب سے پہلے مغربی تعلیم اور ہندوستانی صنعت کا آغاز ہوا۔ اس طرح ایک متوسط طبقہ پیدا ہو گیا جو اتفاق سے ہندو تھا۔ بمبئی اور مدراس میں ہندوؤں کی اکثریت ہے۔ بنگال

---

[1] نیا ہندوستان از رجنی پام دت۔ ص ۷۳، ۷۴

[2] " " " " " ص ۷۴، ۷۴

میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ لیکن صرف دیہی باشندوں میں۔ شہری آبادی میں ہندو ہی غالب ہیں۔ اس لئے بنگال میں بھی مسلمانوں کے بجائے ہندوؤں ہی کا متوسط طبقہ پیدا ہوا۔ اسی طرح شمالی مغربی صوبے جو مسلم اشرافیہ کے مراکز تھے سب سے آخر میں برطانوی اثرات سے دوچار ہوئے[۱]

اسی طبقے سے مسلمان اپنا متوسط طبقہ پیدا کر سکتے تھے لیکن تاریخی اسباب کی بنا پر سنہ ۱۸۷۰ء سے پہلے نہ تو حکومت کی تشدد آمیز پالیسی ہی بدلی۔ اور نہ مسلمان ہی حکومت سے تعاون پر آمادہ ہو سکے۔ بہرحال کانگرس میں ہندو اکثریت اسمتھ کے الفاظ میں ایک اتفاقی امر تھا۔ کانگرس ہندو بورژوا طبقے کی نمائندہ تھی جو تعلیم اور ملازمت کی دوڑ میں مسلمانوں سے کہیں آگے بڑھ گیا تھا۔ سنہ ۱۸۷۰ء کے بعد تک ملک میں اس کا کوئی حریف نہ تھا۔ لیکن حکومت کی فرقہ وارانہ پالیسی نے جب اس پر ملازمتوں کے دروازے بند کئے اور مسلمانوں کو نوازنا شروع کیا تو تعلیم یافتہ ہندوؤں میں حکومت کے خلاف ایک عام بے چینی پیدا ہوئی اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کی طرف سے رشک و رقابت کا جذبہ بھی پیدا ہوا۔

بنگالی اخبارات نے اس موقعہ پر بڑی لے دے مچائی اور حکومت کو مسلمانوں کی باغیانہ سرگرمیاں یاد دلائیں۔ مسلمانوں سے مفاہمت کی کوشش کو نادانی سے تعبیر کیا۔ یہیں سے ایک مستقل شک کا آغاز ہوا۔ بہت سے مسلمان لیڈر جن میں قومی رجحانات شدت سے پائے جاتے تھے۔ علٰحدگی پسند ہو گئے[۲]

---

[۱] Modern Islam in India - P. 28.

[۲] Hindu Muslim Cultural Accord - P. 66.

کانگرس کی ابتدائی نیاز مندانہ اور وفادارانہ روش اور اس کے نرم مطالبات کو دیکھتے ہوئے خود کانگرس کے بانی ہیوم بھی سر سید کی مخالفت کو سمجھنے سے قاصر تھے لیکن سر سید کے ذہنی پس منظر میں زبان کا جھگڑا، گاؤکشی کا قضیہ، بنگالی اخبارات کی مسلم دشمنی اور اس قسم کی نہ جانے کتنی باتیں تھیں۔ دوسرے وہ ہندوؤں کو صنعتی اور تجارتی اعتبار سے ابھرتا ہوا دیکھ رہے تھے۔ پھر ان کی نظر میں یہ بھی تھا کہ ہندو اپنی وفاداری اور انگریزی تعلیم کی بدولت حکومت کی مشینری میں دخیل ہوتے جا رہے ہیں۔ اور اس طرح ملک کی سیاست میں انھیں خاصا مرتبہ حاصل ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف مسلمان صنعت و تجارت کا تو ذکر ہی کیا تعلیم و ملازمت میں بھی اتنے پیچھے ہیں کہ انھیں کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ سر سید نے بڑی کوششوں اور محنتوں کے بعد مسلمانوں کو تعلیم پر مائل کیا تھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ مسلمان کانگرس میں شریک ہو کر کہیں تعلیم سے ہاتھ نہ اٹھا لیں اور انگریزوں کی مخالفت انھیں ایک بار پھر سیاسی اور معاشی اعتبار سے سنہ ۱۸۵۷ء کی سطح پر نہ پہنچا دے اور اس طرح ان کے سارے کیے دھرے پر پانی پھر جائے الغرض سنہ ۱۸۵۷ء کی خوف ناک یاد اور ہندوؤں کے سیاسی اور معاشی غلبے کا خوف وہ محرکات تھے جو سر سید کے لئے کانگرس کی مخالفت کا سبب بنے انھوں نے لکھنؤ اور میرٹھ کی تقریروں میں مسلمانوں کو کانگرس سے الگ رہنے کا مشورہ دیا، اس لئے کہ کانگرس کے بنیادی مطالبات ان کے نزدیک مسلمانوں کے حق میں انتہائی مضر تھے۔

انھوں نے ہندوستان میں سول سروس کے امتحان کی مخالفت اس لئے کی کہ مسلمانوں کا بنگالیوں کے مقابلے میں جو ان سے تعلیمی اعتبار سے بہت آگے تھے کامیاب ہونا ممکن نہ تھا۔ کونسلوں میں منتخب ممبروں کے اضافے اور توسیع

کو وہ مسلمانوں کے لئے اس بنا پر نقصان دہ سمجھتے تھے، کہ اس سے ملک میں نیابتی طرز حکومت کی بنیاد پڑتی تھی جس میں مسلم اقلیت ہندو اکثریت سے ہمیشہ مغلوب رہتی۔

سرسید بنیادی طور پر مسلمانوں ہی کے لیڈر تھے۔ وہ صرف اس وقت تک قومی مطالبات کی حمایت کرتے رہے۔ جب تک ان سے مسلمانوں کے ذاتی مفاد کو کسی قسم کے نقصان پہنچنے کا احتمال پیدا نہیں ہوا۔ جمہوریت اور نیابتی طرز حکومت کے زبردست حامی ہوتے ہوئے بھی انھوں نے فرقہ وارانہ نقطہ نظر سے اس صورت حال کا جائزہ لیا جو کانگرس کے مطالبات سے پیدا ہو گئی تھی۔ ہندوؤں کے غلبہ کے خوف اور مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشی پسماندگی نے انھیں اور بھی حکومت کی گود میں ڈھکیل دیا۔ کانگرس نے اپنے مطالبات کے پردے میں برطانوی اقتدار میں حصہ بٹانے کی ابتدائی کوشش شروع کر دی تھی یہ مطالبات اگر منظور ہو جاتے تو ہندوؤں اور انگریزوں کا ایک متحدہ محاذ سا بن جاتا جسے سرسید مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے لئے ایک زبردست خطرہ تصور کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی مخالفتوں سے یہ محاذ نہیں بننے دیا۔ بلکہ اس کے بجائے ایک اینگلو مسلم محاذ بنایا جس کی بنیاد مسلمانوں کی غیر مشروط وفاداری پر رکھی۔

انھوں نے عمداً حکومت کے اقتدار کو اور بھی مضبوط کیا۔ کیوں کہ ان کے نزدیک مسلمانوں کی بہبودی حکومت کے استحکام ہی پر منحصر تھی۔ اس کوشش میں انھوں نے کانگرس کے مطالبات کی مخالفت کرتے ہوئے بجٹ یا فوجی امور میں کسی ہندوستانی کی مداخلت کو ناجائز قرار دیا اور ہندوستان کی مفلسی کو نظر انداز کر کے نمک کے محصول کا جواز بخش کیا۔

اس میں شک نہیں کہ سرسید اپنی تقریروں میں بعض ایسی باتیں بھی کہہ گئے جو ان کے شایان شان نہ تھیں مثلاً بنگالیوں کی روایتی بزدلی یا ادنےٰ اور اعلےٰ کے امتیازات کو جس طرح انھوں نے دلیل کے طور پر استعمال کیا وہ غالباً اس زمانے میں بھی کچھ اچھی نظر سے نہ دیکھا گیا ہوگا۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ سرسید کا مسلمانوں کو کانگرس سے علٰحدہ رکھنا قومی نقطہ نظر سے کہاں تک درست تھا؟ اس سلسلے میں خود سرسید کے یہ الفاظ کہ "بنگالیوں کا ایجی ٹیشن تمام ہندوستان کا ایجی ٹیشن نہیں ہے[1]" اپنی جگہ حقیقت پر مبنی تھے۔ جواہر لال نہرو کی رائے بھی سرسید ہی کے حق میں ہے:۔

> "سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنے پر صرف کر دینی چاہئیں یقیناً درست اور صحیح تھا۔ بغیر اس تعلیم کے میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی موثر حصہ نہیں لے سکتے تھے بلکہ یہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔
>
> "ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں ابھی تک کوئی بورژا طبقہ نہیں پیدا ہوا تھا۔ اس لئے نہ تو تاریخی حالات اس کی اجازت دیتے تھے اور نہ ان کے خیالات میں کوئی ایسا انقلاب پیدا ہوا تھا کہ بورژوا تحریک وطنیت میں

---

[1] مجموعۂ لکچر، ص۔ ۲۴۹

شامل ہو جائے۔[1]

مولانا محمد علی نے اسے اور بھی واضح طور پر پیش کیا ہے:۔

"سید احمد خاں معصوم نہ تھے، غیر خاطی نہ تھے مگر کوئی دور اندیش اور مصلحت بیں مسلمان ان کے اس احسان سے اپنے کو سبکدوش ہرگز خیال نہ کرے گا کہ انھوں نے مسلمانوں کو کانگرس کی ابتدا ہی میں کانگرس کی شرکت سے روکا۔ یہی نہیں کہ اس وقت کی شرکت سے مسلمانوں کو نقصان پہنچتا۔ اور وہ جس طرح مدراس، کلکتہ اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کی تعلیم سے مستغنی رہ کر گھاٹے میں رہے تھے۔ علی گڑھ کالج سے مستغنی رہ کر گھاٹے میں رہتے بلکہ انگریزوں کے خلاف جوش انتقام سے مجبور ہو کر کانگرس میں ایک شورش پسند فریق کی حیثیت سے شریک ہوتے اور اسے بھی نقصان پہنچاتے۔ مسلمانوں کے لئے میدانِ سیاست میں قدم رکھنے کا وہ وقت نہ تھا بلکہ ان کی شرکت سیاست کے لئے وقت بیس برس بعد آیا جب کہ علی گڑھ کالج کے قیام کو بھی تیس سال گزر چکے تھے اور جس طرح مدراس، کلکتہ اور بمبئی یونیورسٹیوں کے ۱۸۵۷ء کے قیام کے تیس سال بعد ہندوؤں کی ایک نئی تعلیم یافتہ نسل سنہ ۱۸۸۵ء میں تیار ہو کر کانگرس کی بانی ہوئی

---

[1] میری کہانی - از جواہر لال نہرو - ص ۳۱۵

اسی طرح سنہ ۱۸۷۵ء سے علی گڑھ اسکول اور سنہ
۱۸۷۷ء سے علی گڑھ کالج کی بنیاد کے تیس سال بعد
مسلمانوں کی ایک نئی تعلیم یافتہ نسل سنہ ۱۹۰۶ء میں تیار
ہو کر مسلم لیگ کی بانی ہوئی اور مسلمانوں نے بہ حیثیت ملت
میدان سیاست میں قدم رکھا[1]،،

مسلمانوں کی اس سیاسی بیداری کے بارے میں وہ ایک جگہ پھر لکھتے ہیں:۔

،، ۱۹۰۷ء میں جب کہ قیام کالج کے پورے تیس سال بعد
ایک نئی نسل آغوش کالج میں تربیت پا چکی اور تعلیم یافتہ
مسلمانوں نے ہندوؤں کی طرح ایک سیاسی کروٹ لی
اور کانگرس کی طرح مسلم لیگ کا بھی سنگ بنیاد رکھا گیا
یہ کوئی اتفاقی امر نہ تھا کہ طلبہ نے حکومت کی پولیس اور
خود اپنے یورپین اسٹاف کی جانب سے اس پولیس کی
حمایت کے خلاف اسٹرائک کر دی اور عین اسی زمانے میں
ایک دو ماہ پیشتر کی میری دعوت پر گوکھلے آنجہانی بھی
علی گڑھ میں تشریف لائے اور جنھوں نے طلبہ کو اپنا
گرویدہ پایا[2]،،

مذکورہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے کہ کانگرس کی بنیاد جس زمانے
میں پڑی مسلمانوں کا متوسط طبقہ تشکیلی دور میں تھا اور ہندوؤں کی طرح وہ بھی

---

[1] مضامین محمد علی ۔ ص ۲۸۸

[2] ،، ،، ۔ ،، ۲۹۰

وفادارانہ طریقے سے جدید تعلیم، مغربی خیالات اور آئینی جدوجہد سے آشنا ہو رہا تھا۔ سنہ ۱۸۸۵ء میں جس معاشی بے چینی نے ہندوؤں کے متوسط طبقے کو کانگرس کی صورت میں یک جا کر دیا تھا اسی طرح سنہ ۱۹۰۶ء میں اسی نوع کے معاشی حالات نے مسلمانوں کے متوسط طبقے کو جواب تیار ہو چکا تھا اپنی سیاسی تنظیم پر آمادہ کیا۔ تعلیم یافتہ مسلمانوں کی تعداد جس طرح بڑھ رہی تھی اس مناسبت سے حکومت کے پاس ملازمتیں نہ تھیں اس سے ایک بے اطمینانی پیدا ہوئی جس نے ہندوؤں کے غلبے کے خوف سے مل کر مسلم لیگ کی صورت اختیار کر لی۔

کانگرس میں مسلمانوں کی عدم شرکت کی اصل وجہ یہ تھی کہ سنہ ۱۸۷۰ء تک انگریزوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے بعد خود مسلمانوں کی ہمتیں جواب دے چکی تھیں۔ پھر مسلمانوں کے اس طبقے کے لئے جس کا ذریعہ معاش صرف ملازمت تھی، سرسید کی ہم نوائی کے سوا کوئی اور راستہ نہ تھا۔ ہندو اکثریت کا اندیشہ اتنا شدید نہ تھا۔ کہ انھیں کانگرس کی شرکت سے باز رکھتا۔ لیکن بدقسمتی سے اس اندیشے کو بعد کے واقعات سے کافی تقویت پہنچی۔ سنہ ۱۸۹۳ء میں گنپتی کے میلے اور انسداد گاؤکشی کی تحریک نے بمبئی۔ اعظم گڑھ اور دوسرے مقامات میں ہندو مسلم فسادات برپا کر دیئے۔

یہ تحریکیں جنہیں تلک جیسے لیڈر کی حمایت حاصل تھی دراصل انگریزوں کے خلاف تھیں۔ یہ گویا ترقی پسند قوم پرستی اور ہندو مذہب پرستی کی انتہائی رجعت پسند قوتوں کے اتحاد کا اظہار تھا[1]، جس کی ابتدا تلک سے ہوئی

---

[1] نیا ہندوستان۔ از رجنی پام دت ص ۲۸۴

اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے پام دت لکھتے ہیں:۔

"ایسے حالات میں جب کہ ہر قسم کی سیاسی سرگرمی اور سیاسی ادارے کو سامراج اپنی پوری قوت کے ساتھ دباتا تھا اور جب کہ قومی تحریک ابھی عوام تک نہیں پہنچی تھی۔ سیاسی سرگرمیوں کے لئے اس طرح مذہبی اداروں کی آڑ لینا بالکل جائز تھا۔ لیکن یہاں سوال ایک سیاسی تحریک کی صرف ظاہرا شکل کا نہیں ہے اور بات صرف اتنی نہیں ہے کہ سیاسی سرگرمی کے لئے مذہبیت کی آڑ لی گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں خالص مذہب پرستی یا توہم پرستی کو قومی تحریک میں مرکزی حیثیت دے دی گئی تھی اور دعوٰی یہ کیا جاتا تھا کہ قدیم ہند و تہذیب روحانی نقطہ نظر سے جدید مغربی تہذیب سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس بنیادی سیاسی تبلیغ سے قومی تحریک کی اصل ترقی اور سیاسی بیداری کو بڑا دھکا پہنچا اور مسلمانوں کی بڑی تعداد جو قومی تحریک سے الگ اور اس کے خلاف ہو گئی۔ اس کی کچھ ذمہ داری اس پر بھی ہے کہ قومی تحریک میں ہند و مذہب پر زور دیا گیا[1]"

یہ بھی نہیں نہ بھولنا چاہئے کہ سرسید کے آخری دور کی سیاست میں علی گڑھ کالج کے پرنسپل مسٹر بیک کا بہت کچھ ہاتھ تھا۔ اکثریت کے غلبہ کے خوف کو انہوں نے

---

[1] نیا ہندوستان۔ از رجنی پام دت ص ۸۵

اور بھی ہوا دی۔ کبھی انھوں نے مسلمانوں کو گزشتہ بغاوت کے انجام کی یاد تازہ کرائی اور کبھی ملازمتوں کے چھن جانے کی دھمکی دی اور اس طرح وہ خلیج جو تاریخی اسباب کی بنا پر ہندو اور مسلمانوں کے درمیان پیدا ہو گئی تھی اسے اور بھی وسیع کیا۔

سنہ ۱۸۸۸ء میں یونائیٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن جو کانگرس کی مخالفت کے لیے قائم ہوئی ایک حد تک مسٹر بیک کی کوششوں کی رہین منت تھی۔ لیکن اس قسم کی مخالفتوں کے باوجود کانگرس کی قومی تحریک بڑھ رہی تھی چنانچہ ۱۸۹۲ء میں ہندوستانی کونسلوں کا قانون پاس ہوا اور صوبے کی کونسلوں میں میونسپل اور ڈسٹرکٹ بورڈوں، تجارتی جماعتوں اور یونیورسٹیوں سے بھی ممبر لیے جانے لگے۔

ممبروں کو کونسلوں میں سوالات کرنے اور بجٹ پر بحث کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوئے۔ یہ مسٹر بیک کی شکست تھی جو کانگرس اور اس کے مطالبات کو برطانوی حکومت کے اقتدار کے لئے بہت بڑا خطرہ تصور کرتے تھے۔ بہرحال انھوں نے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور سنہ ۱۸۹۳ء میں ایک اور جماعت مسلمانوں کے سیاسی حقوق کی حفاظت کے لئے قائم ہوئی۔ اس کا نام ''محمڈن اینگلو اورنٹیل ڈیفنس ایسوسی ایشن آف اپر انڈیا'' رکھا گیا۔ یہ جماعت جیسا کہ نام سے ظاہر ہے صرف مسلمان ممبروں پر مشتمل تھی اور اس کا قیام ٹھیک اس زمانے میں عمل میں آیا۔ جب ملک کی انسداد گاؤکشی کی تحریک سے جگہ جگہ ہندو مسلم فسادات برپا تھے۔

اس کے سکریٹری خود مسٹر بیک تھے۔ سرسید نے خود اپنی مصروفیت اور پیرانہ سالی کی بنا پر اس کی کارروائیوں میں بہت کم حصہ لیا۔ سارا کام مسٹر بیک

ہی کرتے تھے اور ان کی ساری توجہ ہندوؤں کے خلاف انگلو مسلم بلاک بنانے میں صرف ہوتی تھی جو ان کے نزدیک برطانوی حکومت کے استحکام کے لئے نہایت ضروری تھا۔ چوں کہ سرسید خود بھی ہندو اکثریت سے خوف زدہ تھے اور ان کی نظر میں بھی مسلمانوں کا مستقبل انگریزی حکومت کی پائے داری پر مبنی تھا، اس لئے بیک کی فرقہ دارانہ سیاست کو ان کی تائید حاصل رہی۔ اس کے علاوہ سرسید بیک پر اتنا بھروسہ کرنے لگے تھے کہ آخری عمر میں انھوں نے انسٹی ٹیوٹ گزٹ بھی ان کے سپرد کر دیا تھا۔ بیک نے اس موقعے سے فائدہ اٹھاکر فرقہ وارانہ فضا کو اور بھی مکدّر کیا۔ میر ولایت حسین کے الفاظ میں "بیک نے بنگالیوں اور ان کی تحریک کے خلاف انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے اڈیٹوریل کالم میں مضامین لکھنا شروع کئے۔ جو سرسید سے منسوب ہوئے اور بنگالیوں نے سرسید کو برا بھلا کہنا شروع کیا اور اس طرح بنگالیوں سے اعلانیہ لڑائی شروع ہو گئی[1]"۔

مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو سرسید کی خدمات مسلمانوں کے لئے بڑی اہم اور بڑی انقلاب آفریں تھیں۔ ان کے دور میں مسلمانوں کا ایک طبقہ ایسا بھی تھا جو اپنی معاشی بدحالی کی بنا پر حکومت سے تعاون کرنے پر مجبور تھا۔ لیکن اسے مذہبی جواز کی بھی ضرورت تھی۔ سرسید نے یہ مذہبی جواز مہیّا کیا اور حالی کی رائے کے مطابق مذہب کا وہ متروک حصہ تلاش کیا جو موجودہ زمانے کے موافق تھا۔[2] ان کی وجہ سے تقلید، تعصب اور تنگ نظری میں وہ اگلی سی شدت باقی نہ رہی اس کے علاوہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ دنیا سے جو بے تعلقی دین کی بدولت

---

[1] مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ ص ۲۸۰

[2] حیات جاوید دوسرا حصہ۔ ص ۷

پیدا ہو گئی تھی وہ بھی سر سید کی کوششوں سے دور ہوئی۔ اور مسلمان دینوی امور میں جوش و خروش سے حصہ لینے لگے۔

سر سید کی وفادارانہ پالیسی شروع سے آخر تک غیر متزلزل رہی۔ انھیں حکومت کے استحکام کا اس درجہ خیال تھا کہ معمولی سے معمولی سیاسی ہنگامے کو بھی برداشت نہ کر سکتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے صرف کانگریس کے ہندوؤں ہی کی نہیں بلکہ مسلمانوں کی بھی مخالفت کی۔ مثلاً جنگ بلقان کے دوران میں جب مسلمان ترکی اور خلیفۂ ترکی کی حمایت میں انگریزوں سے بدظن اور مشتعل ہو رہے تھے انھوں نے ترکوں کے مقابلے میں انگریزوں ہی کی طرفداری کی اور خلیفۂ ترکی کو روحانی پیشوا ماننے سے انکار کر دیا۔[۲]

لیکن اگر سر سید اس حد تک وفادار نہ ہوتے تو شاید حکومت ان کے تعلیمی منصوبوں کو عملی شکل دینے میں اتنی مدد نہ کرتی اور مسلمانوں کا وہ متوسط طبقہ جو مغرب کے علوم و فنون، افکار و تصورات اور تہذیب و معاشرت سے آشنا ہو کر سیاست میں اپنی جگہ پیدا کرنے کے قابل بنا اس قدر جلد نہ بن پاتا۔ سر سید نے ایک عرصے تک مسلمانوں کو سیاست میں نہ پڑنے دیا۔ لیکن ان کے آخری دور میں حالات بہت کچھ بدل چکے تھے۔

مسلمانوں کی نئی تعلیم یافتہ نسل ملکی سیاست میں حصہ لینے کے لئے بے چین ہو رہی تھی۔ سر سید نے اگرچہ اس سے پہلے امیر علی کی محمڈن نیشنل کانفرنس میں جو اسی نئی نسل کی بے اطمینانی کا پہلا مظاہرہ تھی شریک ہونے سے انکار کر دیا تھا لیکن سنہ ۱۸۹۳ء تک انھیں خود مسلمانوں کی ایک سیاسی جماعت کی ضرورت

---

[۲] تہذیب الاخلاق۔ ص ۴۷،۳

کا احساس پیدا ہوتا چلا تھا ۔ محمڈن ڈیفنس ایسوسی ایشن اسی ضرورت کی بنا پر وجود میں آئی ۔

سرسید کو انگریزوں سے بڑا حسن ظن تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ حاکم محکوم میں مساویانہ تعلقات بھی دیکھنا چاہتے تھے ۔ اس معاملے میں سرسید کی توقعات جس حد تک وہ چاہتے تھے پوری نہیں ہوئیں ۔ سنہ ۱۸۸۴ء ہی میں انہیں یہ شکایت پیدا ہو گئی تھی کہ انگریزوں کو مسلمانوں سے وہ ہمدردی نہیں جس کے وہ متمنی تھے ۔[1]

لیکن اس مسئلے کو وہ خالص ہندوستانی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے اور اگر کبھی اس خودداری کو ٹھیس لگتی تو برہم ہو جاتے ۔ اپنی وفات سے کچھ قبل وہ شدت کے ساتھ محسوس کرنے لگے تھے کہ انگریزوں کے توہین آمیز رویہ میں کوئی تبدیلی نہیں ۔ اس تلخ حقیقت کے بارے میں آخر کار انھیں کہنا پڑا کہ ”انگریزوں کا جو سلوک اپنے ہم قوموں سے اور جو ہندوستانیوں سے ہے اس میں اتنا ہی فرق ہے جتنا سفید اور سیاہ میں[2]“

اور شاید اسی غیر مساویانہ سلوک کی بنا پر وہ ” اپنی زندگی کے آخری ایام میں کانگرس کے مطالبات کو حق بجانب سمجھنے لگے تھے ۔[3]“

سرسید کو غالباً غیر ملکی سرمایہ دارانہ استحصال کا پوری طرح علم نہ تھا ورنہ وہ انگریزوں سے اتنی توقعات وابستہ نہ کرتے ۔ صنعت و تجارت پر حکومت کی

---

[1] حیات جاوید ۔ دوسرا حصہ ۔ ص ۴۱

[2] Eminent Mussalmans - P. 35.

[3] Eminent Mussalmans - P. 35.

کی بے شمار پابندیوں کے باوجود انھیں یہ امید تھی کہ انگریز مسلمانوں کو اپنی تجارت میں حصہ دینے پر تیار ہو جائیں گے[1] یہی خیال ان کا سرکاری ملازمتوں کے بارے میں تھا۔ لیکن ان مراعات کے لئے وہ وفاداری اور اعلیٰ تعلیم کی شرائط بھی پیش کرتے تھے۔ یہ سب ان کی خوش فہمی تھی۔ وہ انگریزوں کی شرافت دیانت، اخلاق اور عہد و پیمان پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کر بیٹھے تھے۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ سنہ ۱۸۷۰ء سے مسلمانوں کے متعلق انگریزی پالیسی میں جو تبدیلی ہوئی وہ کسی ترحمانہ اور شریفانہ جذبہ کے بجائے خود برطانوی حکومت کے اپنے مفاد پر مبنی تھی۔ ہندوؤں کے بڑھتے ہوئے متوسط طبقے کے مقابلے میں حکومت مسلمانوں کا ایک متوسط طبقہ پیدا کرنا چاہتی تھی تاکہ باہمی رقابت اور دشمنی کی بنیادوں پر حکومت کی عمارت کو اور بھی مستحکم کیا جا سکے۔ انگریز نہ ہندوؤں کے دوست تھے نہ مسلمانوں کے اور نہ وہ کسی کو اتنی مراعات دینے کے قائل تھے کہ خود ان کا مفاد مجروح ہو۔ ان کے سرمایہ دار زرکشی کے لئے ملک میں بڑے بڑے سرمائے لگا رہے تھے اور اسی سرمائے کی حفاظت کے لئے ہنٹر کی نظر میں حکومت کا استحکام ضروری تھا۔

سرسید کا ایک کارنامہ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے لئے سب سے پہلے قوم کا لفظ استعمال کیا اور انھیں قومیت کے تصور سے آشنا کیا۔ سنہ ۱۸۵۷ء تک اور اس کے بعد بھی اس قسم کی جداگانہ قومیت کا تصور ہندوؤں میں تھا نہ مسلمانوں میں۔ لیکن یہ ضرور تھا کہ سید احمد شہید کی تحریک سے مسلمانوں میں اپنی جداگانہ ہستی کا ایک خفیف سا احساس پیدا ہو چلا تھا۔

---

[1] مجموعہ ہائے لکچر۔ ص ۲۶۷

اس میں فرقہ واریت شامل نہ تھی - یہ بعد کی چیز ہے جو سرسید کے زمانے میں انگریزوں کی سیاسی اور معاشی پالیسی کی بدولت پیدا ہوئی - بہر حال مسلمانوں میں ایک جداگانہ قوم کا تصور سرسید ہی کی دین ہے اور سنہ ۱۸۸۴ء کے بعد کی پیداوار ہے۔ اسے سرسید کی محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس نے اور بھی ابھارا جو ۱۸۸۶ء[1] میں مسلمانوں کی عام تعلیمی اصلاح کی غرض سے قائم ہوئی تھی - اس کے سالانہ جلسوں میں ملک کے دور دراز گوشوں سے نمائندے شریک ہوتے اور مسلم قومیت کے جذبہ سے سرشار ہو کر واپس جاتے - لیکن اس جذبہ کی جہاں سب سے زیادہ نشوونما ہوئی وہ علی گڑھ کالج تھا جس کی اقامتی زندگی پر سرسید کی خاص توجہ تھی۔

علی گڑھ کے طلبہ جو ہندوستان کے مختلف حصوں سے آتے تھے - سرسید کے زیر اثر ایک خاص انداز میں رہنے، ایک خاص یونیفارم پہننے اور ایک خاص انداز میں سوچنے کے عادی بنائے گئے - اس یک رنگی سے جداگانہ قومیت اور جداگانہ قومیت سے فرقہ وارانہ ذہنیت کی پرورش ہوئی۔

سرسید بعض معاملات میں قدامت پرست اور تنگ نظر بھی تھے - مثلاً موجودہ حالات میں وہ عورتوں کے پردے کے حامی تھے اور ان کی انگریزی تعلیم کے مخالف - وہ ان کے لئے اخلاق اور دینیات کی تعلیم ہی کافی سمجھتے تھے ان کا عقیدہ تھا کہ عورتوں سے پہلے مردوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری ہے اس کے بعد وہ خود عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کریں گے کیوں کہ جہاں کے مرد تعلیم یافتہ ہو گئے ہیں وہاں کی عورتیں بھی تعلیم یافتہ ہو گئی ہیں[2]۔

---

[1] خطوط سرسید - ص ۱۶۰

[2] مجموعہ ہائے لکچر - ص ۳۱۶

ادنیٰ حیثیت کے مسلمان لڑکوں کے لئے بھی وہ انگریزی تعلیم کو ضروری خیال نہیں کرتے تھے[1] انھوں نے ٹیکنیکل ایجوکیشن کی بھی شدید مخالفت کی اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ اس سے ہائی ایجوکیشن میں خلل پڑے گا[2] انھوں نے اس سلسلے میں یہ نہ دیکھا کہ ہندوستان صنعتی ترقی کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔ ان کی ساری توجہ بس اس پر تھی کہ مسلمانوں کا ایک طبقہ جلد سے جلد انگریزی تعلیم حاصل کر کے ملکی سیاست میں دخیل ہو جائے۔ اس کے علاوہ تمام چیزیں ان کی نظر میں ثانوی حیثیت رکھتی تھیں۔

سرسید کو ابتدا میں سخت مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن آخری عمر میں وہ عام طور سے مسلمانوں کے سب سے بڑے لیڈر سمجھے جانے لگے تھے۔ پھر بھی عالموں اور مولویوں کا طبقہ جو دراصل ادنیٰ درجے کے مسلمانوں کی نمائندگی کرتا تھا۔ سرسید کی مسلسل، مستقل اور شدید مخالفت کرتا رہا۔ یہ طبقہ سیاسی اعتبار سے جتنا انگریز دشمن تھا اتنا ہی مذہبی اعتبار سے قدامت پرست بھی تھا۔ وہ لوگ بھی سرسید کے مخالف رہے جو قدیم سماج کے پروردہ تھے اور ڈرتے تھے کہ کہیں سرسید کے جدید خیالات سے ان کے قدیم اقدار و تصورات کا وہ شیرازہ نہ بکھر جائے جو ان کی ذہنی اور جذباتی تسکین کا باعث تھا۔ پھر بھی سرسید کی جدیدیت نے قدیم اقدار کی دیواروں میں ایسے شگاف پیدا کر دئے تھے جن کی وجہ سے دل و دماغ کی دنیا میں ایک تہلکہ مچ گیا تھا۔ عقل نئی دنیا کی طرف کھینچتی تھی، جذبہ پرانی دنیا کی طرف، دونوں کی ہم آہنگی کے

---

[1] مجموعہ ہائے لکچر - ص ۱۲۸

[2] " " " ص ۲۹۰

لئے کچھ وقت درکار تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سرسید کے آخری دور میں جب ان کی تحریک کی عمر بیس بائیس سال ہو چکی تھی علما یا قدیم اقدار کے پرستاروں کے علاوہ عام مخالفتوں میں بڑی حد تک کمی پیدا ہو گئی تھی۔ قدیم جدید سے مانوس ہو چلا تھا۔

آخر میں اگر ہم سرسید کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم کرنے کی کوشش کریں تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ مجموعی طور پر اپنے دور کی عام ترقی پسندی کے معیار پر ہر طرح پورے اترتے ہیں۔

حکومت سے وفاداری ان کی رجعت پسندی کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ خود کانگریس بھی جو ملک کی سب سے ترقی پسند جماعت تھی اسی منزل میں تھی اور سرسید کے بعد بھی ایک عرصے تک اسی منزل میں رہی۔ کانگرس بورژوا طبقے کی نمائندہ تھی اور "اس دور کا بورژوا طبقہ اچھی طرح جانتا تھا کہ وہ اتنا طاقتور نہیں ہے کہ برطانوی حکومت کے نظام کو چیلنج کر سکے۔

اس کے برعکس وہ برطانوی حکومت کو اپنا دوست سمجھتا تھا۔ اس طبقے کے نزدیک ان کی اصل دشمن برطانوی حکومت نہیں تھی بلکہ یہ حقیقت تھی کہ عوام بالکل پس ماندہ تھے، ملک کو جدید ترقیوں کی ہوا نہیں لگی تھی، توہمات اور جہالت کا اثر لوگوں پر بہت زیادہ غالب تھا اور نوکر شاہی نظم و نسق کا ناقص نظام ان تمام خامیوں کا ذمہ دار تھا ان خرابیوں کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے انہیں توقع رہتی تھی کہ برطانوی حکومت ان کے ساتھ تعاون کرے گی[۱]۔"

سرسید کو اس نقطۂ نظر سے دیکھئے تو وہ بھی مسلمانوں کی پسماندگی، جہالت اور

۱ہ نیا ہندوستان از رجنی پام دت۔ ص ۲۷۹

توہمات کو دور کرنے اور مغربی اقدار اور جمہوری تصوّرات کے پھیلانے میں تمام عمر مصروف رہے۔

کانگریسی لیڈروں کی طرح وہ بھی حکومت کے وفادار تھے اور حکومت کے نظم ونسق میں ہندوستانیوں کو برابر کا شریک دیکھنا چاہتے تھے۔ لیکن جیسا کہ بتایا جاچکا ہے انھیں یہ بھی گوارا نہ تھا کہ ہندو اپنی اکثریت اور تعلیمی ترقی کی بدولت مسلمانوں سے پہلے حکومت کی مشینری پر قابض ہو جائیں اور ان کی حق تلفی کریں۔

سرسید کو کانگرس کی مخالفت کی بنا پر رجعت پسند قرار دینا ایک عام غلطی ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو یقیناً ایک جداگانہ سیاسی نصب العین دیا لیکن اسے ایک تاریخی مجبوری کے سوا کچھ اور سمجھنا سخت ناانصافی ہوگی

سرسید کی داستان نامکمل رہ جائے گی اگر ہم شعروادب کی دنیا میں اس انقلاب کا ذکر نہ کریں جو ان کی توجہ کا رہین منت ہے۔ انھوں نے مختلف النوع موضوعات پر قلم اٹھاکر زبان کو ہر قسم کے خیالات کی ادائیگی کے قابل بنایا۔ تکلف اور تصنع کی بجائے سادگی اور سلاست کو رواج دیا۔ اس طرح اردو کو جہاں تک نثر کا تعلق ہے سرسید کی بدولت پہلی بار وسعتیں نصیب ہوئیں۔ ان کی تحریر ایک عرصے تک نثر لکھنے والوں کے لئے نمونہ بنی رہی۔ حالی، شبلی، سبھی ان کے خوشہ چین ہیں۔ نظم بھی ان کی کچھ کم احسان مند نہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد اگرچہ نئی اور نیچرل شاعری کے بانی ہیں لیکن اس کے رخ کو سادگی اور افادیت کی طرف موڑنے میں سرسید کا بہت بڑا ہاتھ ہے اس نیچرل شاعری کے بانی کی نظم پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک خط میں لکھتے ہیں،

> میں مدت سے چاہتا تھا کہ ہمارے شعرا، نیچر کے حالات کے بیان پر متوجہ ہوں۔ آپ کی مثنوی ,,خواب امن" پہنچی۔

بہت دل خوش ہوا۔ درحقیقت شاعری اور زور
سخن وری کی داد دی ہے۔ اب بھی اس میں خیالی باتیں
بہت ہیں۔ اپنے کلام کو اور زیادہ نیچر کی طرف مائل کرو
جس قدر کلام نیچر کی طرف مائل ہوگا اتنا ہی مزہ دے گا
اب لوگوں کے طعنوں سے مت ڈرو۔ ضرور ہے
کہ انگریزی شاعروں کے خیالات بے کرار دو زبان میں
ادا کیے جاویں یہ کام ہی ایسا مشکل ہے کہ کوئی کر تو دے
ابھی تک ہم میں خیالات نیچر کے ہیں ہی نہیں ہم بیان کیا کر
سکتے ہیں [1]"

---

[1] خطوط سرسید ص ۲۲

حالی کے سیاسی شعور کی ابتدا

حالی سنہ ۱۸۳۷ء میں پانی پت کے ایک قدیم اور شریف خاندان میں پیدا ہوئے لیکن اس شرافت کو دولت سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ خاندان میں زمینداری تو تھی لیکن یہ زمینداری یوپی اور بہار کی زمینداری سے مختلف تھی۔ پنجاب کے بٹوارے کے اصول کے مطابق زمین دار اپنی زمینیں بٹائی پر (آدھا آدھا حصہ) کسان کو دے دیا کرتے اور نفع ونقصان میں برابر کے شریک رہتے۔ چنانچہ اس چھوٹے سے زمیندار خاندان کا گزارہ صرف زمین کی آمدنی پر نہیں ہو سکتا تھا اور اسے اپنی ضروریات زندگی پوری کرنے کے لئے محنت ومشقت کرنا پڑتی۔ حالی نے بھی اسی غریبی اور محنت ومشقت کی فضا میں ہوش سنبھالا[1]

حالی نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور قدرتی طور پر اس طبقے کی تمام خصوصیات کے حامل تھے۔ محنت، مستقل مزاجی، سادگی، دل سوزی اور رواداری کی جو مثالیں اس طبقے سے ملتی ہیں وہ امرا اور رؤسا میں مشکل سے ملیں گی۔ یہ خصوصیتیں غیر شعوری طور پر حالی کی شخصیت کا جزو بن گئیں۔ حالی کا یہ طبقاتی کردار دراصل ان کے فن کی کنجی ہے۔

ایک غریب لیکن شریف گھرانے کے بچے کی تعلیم جس طرح اور جن دشواریوں

---

[1] یادگار حالی۔ از صالحہ عابد حسین۔ ص ۱۱۴

کے ساتھ ہو سکتی تھی اسی طرح حالی نے بھی تعلیم حاصل کی۔ قرات سیکھی، قرآن حفظ کیا۔ کچھ فارسی اور کچھ عربی کی تحصیل کی۔ لیکن صرف اسی پر بس نہیں کیا۔ نامساعد حالات اور انتہائی افلاس کا مقابلہ کرتے ہوئے وہ دلی جا پہنچے جو ان دنوں انحطاط و زوال کے عالم میں بھی اہل کمال کا مرجع بنی ہوئی تھی یہاں رہ کر انھوں نے بعض مشہور عالموں سے فیض حاصل کیا۔ یہیں وہ غالب سے متعارف ہوئے جنہوں نے ان کے جوہر قابل کو پہچانا اور انھیں شعر گوئی کا مشورہ دیا۔ حالی ڈیڑھ سال دلی میں رہنے کے بعد اٹھارہ سال کی عمر میں پانی پت واپس آئے۔ کچھ دنوں حصار میں ملازمت کی۔ یکایک سنہ ۱۸۵۷ کا ہنگامہ برپا ہوا۔ حالی وطن آگئے کوئی چار سال تک پانی پت کے مشہور فضلا سے " بغیر کسی ترتیب اور نظام کے کبھی منطق یا فلسفہ کبھی حدیث اور کبھی تفسیر" پڑھتے رہے[1]

حالی کوئی بیس سال کے تھے کہ سنہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ برپا ہوا۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی ہولناکی اور دہشت انگیزی نے حوادث روزگار کی واقعیت اور اہمیت کو سلجھانے اور سمجھانے میں حالی کی مدد کی ہو۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ پرانے تصورات ہیں جنہیں وہ اب تک سینے سے لگائے ہوئے تھے ایک تہلکہ مچ گیا۔ انھوں نے دلی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف دلی کے اہل کمال ہی کا مرثیہ نہیں بلکہ ان تمام اقدار و تصورات کا بھی مرثیہ ہے جو انھیں عزیز تھے۔

کیا کچھ اس انقلاب کی نظر نہیں ہو گیا! اور کیا کچھ حالی ان اشعار میں نہیں کہہ گئے۔

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ترجمہ حالی۔ ص ۲۶۵

تذکرہ دہلیٔ مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ
نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز

داستان گل کی خزاں میں نہ سنا اے بلبل
ہنستے ہنستے ہمیں ظالم نہ رلانا ہرگز

لے کے داغ آئے گا سینہ پہ بہت اے سیاح
دیکھ اس شہر کے کھنڈروں میں نہ جانا ہرگز

چپے چپے پہ ہیں یاں گوہر یکتا تہ خاک
دفن ہوگا نہ کہیں اتنا خزانہ ہرگز

مٹ گئے تیرے مٹانے کے نشاں بھی اب تو
اے فلک اس سے زیادہ نہ مٹانا ہرگز

جس کو زخموں سے حوادث کے اچھوتا سمجھیں
نظر آتا نہیں اک ایسا گھرانا ہرگز

بخت سوئے ہیں بہت جاگ کے اے دور زماں
نہ ابھی نیند کے ماتوں کو جگانا ہرگز [1]

اس کے بعد ان صاحبان کمال کا ماتم ہے جن کے دم سے دلی دلی تھی۔ غالب، شیفتہ، آزردہ، ذوق، مومن، صہبائی، کس کے لئے وہ آنسو نہیں بہاتے اور آخری شعر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ تھا سب ختم ہو گیا اور اس کے ساتھ آنسو بھی ختم ہو گئے۔

رات آخر ہوئی اور بزم ہوئی زیر و زبر
اب نہ دیکھو گے کبھی لطف شبانہ ہرگز

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۹۰

یہ ہیں سنہ ۱۸۵۷ کی بغاوت کے تاثرات جو ایک مدت بعد یعنی آخری دور میں حالیؔ کے قلم سے بے ساختہ ٹپک پڑے ۔ اسے اگر دوسرے رخ سے دیکھئے تو انگریزوں کی ایسی تصویر ابھرتی ہے جس میں بے پناہ سفاکی اور بربریت کا رنگ غالب ہے ۔ حالیؔ یہ نقش اپنے دل سے کبھی نہ مٹا سکے ۔

شیفتہ کی صحبت میں حالیؔ آٹھ نو سال تک (۱۸۶۳ - ۷۲ء) رہے ۔ وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ انھیں اپنے ادبی ذوق کے سنوارنے میں غالب نہیں بلکہ شیفتہ سے فائدہ پہنچا جو " مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی سادی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے دل فریب بنانا اسی کو منتہائے کمال شاعری سمجھتے تھے [۱] "

لیکن وہ یہ نہیں بتاتے کہ وہ شیفتہ جو بغاوت کے جرم میں ماخوذ ہو کر بڑی مشکلوں سے نواب صدیق حسن خاں کی کوششوں سے رہا ہوئے اور جن کی آدھی جاگیر اسی سلسلے میں ضبط ہوئی ۔ ان کی انگریز دشمنی اور ان کے سیاسی شعور سے انھوں نے کیا اثر قبول کیا ۔ حالیؔ کے سوانح نگار بھی اس باب میں خاموش ہیں لیکن قیاس کہتا ہے کہ شیفتہ جیسی ہستی کی صحبت میں حالیؔ کے سیاسی افکار و میلانات نے ایک خاص رخ ضرور اختیار کیا ہوگا ۔

حالیؔ کو مذہب سے کافی لگاؤ تھا ۔ دلی اور پانی پت کے عالموں کی تعلیم و فیض صحبت نے حالی میں اگر مذہبی شغف پیدا کر دیا ہو تو کچھ عجب نہیں ۔ اس زمانے میں مسلمانوں کا ایک طبقہ وہابی عقائد سے بہت متاثر تھا ۔ حالی بھی غالباً ان عقائد کو تسلیم کرتے تھے ۔ یہ شبہ اس واقعہ سے اور بھی قوی ہو جاتا

---

[۱] مقالات حالی حصہ اول - ص ۲۶۷

ہے جو ان کی سدب سے پہلی تصنیف کے ساتھ پیش آیا خواجہ غلام الثقلین کا بیان ہے کہ :-

"غدر سے دو تین سال پہلے مولانا دہلی میں زیر تعلیم تھے اس زمانے میں ایک عربی رسالہ آپ نے تصنیف کیا جس میں ایک منطقی مسئلہ مولوی صدیق حسن خاں کی تائید میں تھا جسے ان کے استاد نے پڑھ کر بہت ناراضگی کا اظہار کیا۔ یہاں تک کہ اس کو چاک کر دیا۔ مولانا کو قدرتی طور پر رنج ہوا لیکن استاد نے جو مشہور حنفی عالم تھے اور حسین بخش کے مدرسے میں پڑھاتے تھے کہا کہ رسالہ اگرچہ نہایت لیاقت سے لکھا گیا تھا مگر چوں کہ ایک وہابی مولوی کی تائید میں تھا اس لئے چاک کر دیا گیا[1]"

یہ امر بعید از قیاس نہیں ہے کہ وہابی مولوی کی تائید کرتے ہوئے حالی نے وہابی تحریک کا اثر قبول کیا ہو جس کی بنیاد انگریزی حکومت کی تخریب اور اسلامی حکومت کے قیام پر تھی۔ شیفتہ کے علم و تقدس اور مذہبی انہماک کا بھی ان پر ایک عرصے تک سایہ رہا۔ اس ضمن یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیفتہ کو مثنوی جہادیہ" کے مصنف حکیم مومن خاں مومن سے تلمذ تھا جو مولانا اسمٰعیل شہید کے خاندان سے روحانی ارادت اور قلبی محبت رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ حالی نے خود اپنے مضامین میں جس طرح شاہ ولی اللہ کے اقتباسات

---

[1] یادگار حالی - ص ۷۷

سے اپنی دلیلوں کو تقویت پہنچائی ہے، اس سے بھی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ جہاں شاہ صاحب کے مذہبی افکار کے قائل تھے وہاں ان کے انقلاب آفریں سیاسی تصورات سے بھی ضرور متاثر ہوئے ہوں گے۔

جہاں گیر آباد میں حالی کی ملازمت کا سلسلہ سنہ ۱۸۷۲ء میں شیفتہ کی وفات کے ساتھ ختم ہوا۔ اس دوران میں انھوں نے کچھ قدیم طرز کی غزلیں اور کچھ مذہبی رسالے لکھے۔ ایک اعتبار سے یہ حالی کے مذہبی انہماک کا دور تھا لیکن اسی دور میں انھیں مزید غور و فکر کا موقع بھی ملا۔ سنہ ۱۸۶۶ء میں سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی کا اخبار جاری کیا جو بعد میں انسٹی ٹیوٹ گزٹ بن گیا اس کی ابتدائی جلدیں جنھیں حالی سرسید کے پولیٹیکل ورکس سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی نظر سے ضرور گزری ہوں گی اور وہ انگریزی نظام حکومت اور اس کی برکتوں سے اس اخبار کے توسط سے آشنا ہوئے ہوں گے۔ سنہ ۱۸۶۸ء میں انھیں غالباً خود بھی شیفتہ کے یہاں سرسید سے ملنے کا اتفاق ہوا[1] سنہ ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق کے اجرا نے بھی حالی کو ان تمام جدید مسائل سے روشناس کرایا جنھیں سرسید ایک عرصے سے محسوس کر رہے تھے۔ سنہ ۱۸۷۱ء تک حالی میں اتنی سوجھ بوجھ پیدا ہو گئی تھی کہ وہ اپنے طور پر سرسید کی تحریک اور ان کے کاموں کا جائزہ لینے لگے۔ چنانچہ اسی سال "سید احمد خاں اور ان کے کام" کے عنوان سے ان کا ایک مضمون انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع ہوا۔ جس میں انھوں نے نہایت محتاط انداز میں سرسید کے کارناموں پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی ذاتی رائے بھی پیش کی۔

---

[1] رسالہ "اردو" کراچی جولائی سنہ ۱۹۵۲ء "مولانا حالی کا ذہنی ارتقا۔ از ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں"

اس مضمون کے آخر میں حالی نے خاص طور پر اپنی غیر جانب داری پر زور دیا ہے :-

"میں نے یہ جو کچھ لکھا ہے اس سے مجھ کو مولوی سید احمد خاں کا خوش کرنا منظور نہیں۔ نہ ان کے مخالفوں سے بحث کرنی مقصود ہے بلکہ اس کا منشاء وہ ضرورت اور وہ مصلحت ہے جس کے سبب سے بھولے کو راہ بتائی جاتی اور مریض کو دوائے تلخ کی ترغیب دی جاتی ہے[1]"

لیکن اس غیر جانب داری کے باوجود حالی نے اس مضمون میں سرسید کے تمام کاموں سے قریب قریب اتفاق کیا ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے ان کی رائے سرسید کے بارے میں تذبذب اور تردد سے خالی نہ تھی۔ اس مضمون کو دیکھئے تو اس میں خطبات احمدیہ کی تعریف۔ علی گڑھ سوسائٹی کی قابل قدر اور نفع بخش خدمات کا اعتراف اور کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم اہل اسلام کی حمایت مختصر لیکن جامع انداز میں نظر آتی ہے۔

تہذیب الاخلاق ان کی رائے میں، حدت بصر اور تیزیٔ نظر کے لئے ایک عمدہ وسیلہ، ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ دین و دنیا کے معاملات میں حد اعتدال اور میانہ روی کا مشورہ بھی دیتے ہیں۔ اسباب بغاوت ہند، جن حالات میں لکھی گئی اور حکومت نے سرسید کی تنقید کو جس طرح برداشت کیا اس سے حالی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انگریزی حکومت حق پسند اور حق شناس ہے اور یہ

---

[1] مقالات حالی حصہ اول - سید احمد خاں اور ان کے کام - ص ۹

راز سر سید ہی کی بدولت آشکارا ہوا۔ :۔

"رعیت کی آزادی جو اس سلطنت کی بے بہا اور برگزیدہ خاصیتوں میں سے ایک خاصیت ہے اور جس کی حقیقت نہ جاننے سے سلطنت کی ایک بڑی خوبی ہماری آنکھوں سے چھپی ہوئی تھی اگر سچ پوچھئے تو اس کی معرفت کا دروازہ جو ہم پر کھلا اس کی کنجی سید صاحب کی آزاد تحریریں ہیں[1]"

اس نام نہاد رعیت کی آزادی کی نوعیت حالی کی نظر میں واقعتاً کیا تھی اس کا ذکر بعد میں آئے گا فی الحال یہ امر قابل توجہ ہے کہ سنہ ۱۸۷۱ء تک حالی نئے حالات اور نئے مسائل سے آشنا ہو کر سر سید کی پالیسی کو مسلمانوں کی ترقی کے لئے بڑی حد تک درست سمجھنے لگے تھے اور سر سید کے زیر اثر ان کی نگاہ انگریزی حکومت کے بعض روشن پہلوؤں پر پڑنے لگی تھی۔

سنہ ۱۸۷۲ء میں حالی کو ملازمت کے سلسلے میں لاہور جانا پڑا۔ یہاں وہ ترجموں کے ذریعے انگریزی ادب سے روشناس ہوئے اور یہیں ان کے شعر و ادب کے قدیم مذاق و تصور میں ایک زبردست انقلاب برپا ہوا۔ ترجمہ حالی میں لکھتے ہیں :۔

"نواب شیفتہ کی وفات کے بعد پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور میں ایک آسامی مجھ کو مل گئی جس میں مجھ کو یہ کام کرنا پڑتا تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوتے

---

[1] مقالات حالی حصہ اول ۔ سید احمد خاں اور ان کے کام ۔ ص ۔ ۵

تھے ان کی اردو عبارت درست کرنے کو مجھے ملتی تھی
تقریباً چار برس میں نے یہ کام لاہور میں رہ کر کیا۔ اس
سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو
گئی اور نا معلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر
عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی[1]،،

اس پر ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں نے جن الفاظ میں تبصرہ کیا ہے وہ
یہ ہیں :۔

،،اس اقتباس کا یہ آخری جملہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔
اگر یہ صحیح ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ
حالی کا ادبی احساس پستی، سرسید کی وجہ سے پیدا
نہیں ہوا بلکہ خود انفرادی طور پر پیدا ہوا اور اسی احساس
نے غیرت اور غیرت دلاکر حالی کو سرسید کا ہمنوا
بنا دیا[2]،،

ڈاکٹر موصوف کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ حقیقت نگاری کی طرف حالی کا رخ کچھ تو شیفتہ نے موڑا کچھ انگریزی ادب نے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ انگریزی ادب کے مطالعے نے ان میں شعر و ادب کا وہ افادی تصور پیدا کر دیا جس سے اب تک وہ ناآشنا تھے۔ یہیں سے حالی کی شعری صلاحیتوں کو مقصد ملا۔ یہ مقصد سیاسی اور سماجی تھا۔

اسی زمانے میں لاہور میں آزاد نے انگریزی ادب کے اثر سے نیچرل

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ترجمہ حالی۔ ص ۲۶۷ [2] مولانا حالی کا ذہنی ارتقا رسالہ اردو کراچی۔ جولائی ۱۹۵۲ء؛ ص ۱۵

شاعری کی حمایت میں آواز بلند کی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ اردو شاعری کو مبالغوں، دور از کار تشبیہوں اور استعاروں سے پاک کرکے اس کی بنیاد ان واقعات اور حقائق پر رکھی جائے جو نیچر کے مطابق ہوں۔ اس کے لئے انھوں نے ''سنہ ۱۸۷۴ء میں ایک مشاعرہ کی بنیاد ڈالی جو ہندوستان میں اپنی نوعیت کے لحاظ سے بالکل نیا تھا اور جس میں بجائے مصرع طرح کے کسی مضمون کا عنوان شاعروں کو دیا جاتا تھا کہ اس مضمون پر اپنے خیالات جس طرح چاہیں نظم میں ظاہر کریں[1]''

حالی نے بھی ان مشاعروں کے لئے چار مثنویاں لکھیں۔ برکھارت، نشاط امید، حب وطن اور مناظرہ رحم و انصاف[2]۔ ان میں برکھارت تو صرف منظر نگاری سے متعلق ہے اور اس لئے ہماری بحث سے خارج ہے باقی تین نظمیں حالی کے ابتدائی سماجی شعور کو سمجھنے کے لئے اہم ہیں۔

''نشاط امید'' سے اس افسردگی و مایوسی کا اندازہ ہوتا ہے جو بغاوت کی ناکامی، تباہی اور عام سیاسی و اقتصادی پستی کا نتیجہ تھی۔ اس میں انگریزوں کی پالیسی کا دخل تھا۔ مسلمان حکومت کے رویہ کے پیش نظر اپنی خوش حالی سے قطعی مایوس ہو چکے تھے لیکن سنہ ۱۸۷۱ء میں حکومت کو ہندوؤں کی بڑھتی طاقت اور وہابیوں کی مسلسل شورش نے اپنی پالیسی بدلنے پر مجبور کر دیا اور نگاہ غضب میں تلطف کے آثار پیدا ہونے لگے۔ گویا مایوسی کے تاریک بادلوں سے ایک ہلکی سی کرن پھوٹی جو سرسید کے یہاں ''امید کی خوشی'' بن

---

[1] مقالات حالی حصہ اول۔ ترجمہ حالی۔ ص ۲۶۷

[2] مجموعہ نظم حالی میں یہ چاروں مثنویاں ملاحظہ ہوں

گئی اور حالی کے یہاں ,, نشاط امید،، لیکن سچ پوچھئے تو ان کے یہاں خوشی نظر آتی ہے اور نہ ان کے یہاں نشاط۔ دونوں اپنے اپنے دل کو ڈھارس دیتے ہیں۔ اتنی گہری تاریکی میں ایک ہلکی سی کرن بھلا کیا روشنی پیدا کر سکتی تھی اسی لئے ,, نشاط امید،، میں مایوسی کی جو دل دوز تصویر ملتی ہے، اس کے آگے امید کا مرقع بے جان سا معلوم ہوتا ہے۔ آخری بند میں یاس کی کیفیت ملاحظہ ہو:۔

ہوتا ہے نومیدیوں کا جب ہجوم
آتی ہے حسرت کی گھٹا جھوم جھوم
لگتی ہے ہمت کی کمر ٹوٹنے
حوصلہ کا لگتا ہے جی چھوٹنے
ہوتی ہے بے صبری و طاقت میں جنگ
عرصۂ عالم نظر آتا ہے تنگ
جی میں یہ آتا ہے کہ سم کھائیے
پھاڑ کے یا کپڑے نکل جائیے
بیٹھنے لگتا ہے دل آوے کی طرح
یاس ڈراتی ہے چھلاوے کی طرح
ہوتا ہے شکوہ کبھی تقدیر کا
اڑتا ہے خاکہ کبھی تدبیر کا
ٹھنتی ہے گردوں سے لڑائی کبھی
ہوتی ہے قسمت کی ہنسائی کبھی[1]

اس کے بعد امید کو دیکھئے:۔

جاتا ہے قابو سے دل آخر نکل،
کرتی ہے ان مشکلوں کو تو ہی حل
کانوں میں پہنچی تری آہٹ جو ہیں
رخت سفر یاس نے باندھا وہیں
ساتھ گئی یاس کے پژمردگی
ہو گئی کافور سب افسردگی
تجھ میں چھپا راحت جاں کا ہے بھید
چھوڑیو حالی کا نہ ساتھ اے امید[2]

---

[1] مجموعہ نظم حالی - ص ۱۸

[2] ,, ,, ,, ,,

ان اشعار میں وہ جذبہ نہیں ہے جو اس سے پہلے کے شعروں میں جھلکتا پڑتا ہے۔ آخری شعر کا یہ مصرعہ "چھوڑیو حالی کا نہ ساتھ اے امید" بذات خود حسرت و افسردگی کا مرقع اور ساری نظم کا نچوڑ ہے حالی دوسروں کو امید نہیں دلاتے بلکہ خود امید کی طرف ہاتھ بڑھاتے ہیں۔ جس کا دامن بھی ہاتھ میں نہیں آتا۔ "چھوڑیو حالی کا نہ ساتھ اے امید" کیسی غمگین التجا ہے اس سے بھی بڑھ کر ان کی غزل کا یہ شعر ہے :-

دیکھ اے امید کیجیو ہم سے نہ تو کنارا
تیرا ہی رہ گیا ہے لے دے کے اک سہارا[۱]

یہ کیفیت صرف حالی ہی کی نہیں ساری قوم کی تھی۔ مصرعۂ ثانی محرومیوں کی پوری داستان لئے ہوئے ہے۔ قوم کے پاس کیا رہ گیا ہے۔ نہ حکومت نہ دولت نہ تجارت نہ صنعت۔ پنپنے کے سارے آثار مٹ چکے ہیں کوئی سہارا باقی نہیں۔ ہاں بس ایک امید ہے۔ لیکن جہاں اتنے سہارے مٹے ہیں وہاں شاعر کو شدید اندیشہ ہے کہ کہیں امید کا آخری سہارا ابھی نہ جاتا رہے کیوں کہ اس کے بعد تو جینے کے لئے بھی کوئی بہانہ نہیں۔ اسی لئے جب وہ امید سے مخاطب ہوتا ہے تو اس کے انداز میں منت، سماجت اور التجا آجاتی ہے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ حالی اپنی اور ساری قوم کی مایوسیوں سے اچھی طرح واقف ہیں لیکن کھل کر بات نہیں کہتے۔[۲]

---

[۱] کلیات نظم حالی جلد اول۔ ص ۶۳

[۲] یہاں یہ ملحوظ رہے کہ "نشاط امید، حب وطن، اور مناظرہ رحم و انصاف، اس دور کی نظمیں ہیں۔ جب حالی کا نصب العین صرف مسلمانوں کی خدمات نہ تھا۔ دوسرے انھوں نے جن مشاعروں کے لئے یہ نظمیں لکھی تھیں اس میں ہندو (بقیہ اگلے صفحہ پر

لیکن رعب وطن میں ضبط و اتحاد کے باوصف حالی ایک حد تک کھل گئے ہیں۔ وہ مایوسی جو "نشاط امید" میں ہے اس کا اصل سبب بے اختیار ظاہر ہو جاتا ہے۔ غلامی کا کانٹا کھٹکنے لگتا ہے اور اس بری طرح کھٹکتا ہے کہ اس سخت گیری اور زبان بندی کے دور میں بھی حالی کے لبوں سے آہ نکل ہی جاتی ہے۔ غلامی کی بھیانک تصویر ان کی آنکھوں میں پھرنے لگتی ہے اگر آپس میں اتحاد و اتفاق ہوتا تو یہ دن کیوں آتا اور یہ درگت کیوں بنتی۔"

ملک ہیں اتفاق سے آزاد　　شہر ہیں اتفاق سے آباد
ہند میں اتفاق ہوتا اگر　　کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیونکر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی　　اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
ایک کا ایک ہو گیا بدخواہ　　لگی غیروں کی پڑنے تم پہ نگاہ
پھر گئے بھائیوں سے جب بھائی　　جو نہ آنی تھی وہ بلا آئی
پاؤں اقبال کے اکھڑنے لگے　　ملک پر سب کے ہاتھ پڑنے لگے
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا　　کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتل عام کیا　　کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر میں لے گئی بازی　　ایک شائستہ قوم مغرب کی[1]

(بقیہ صفحہ ۱۰۳) مسلمان دونوں شریک ہوتے تھے اس لئے موقع کے لحاظ سے انہیں ایسی نظمیں لکھنا پڑیں جن سے ہندو مسلمان دونوں یکساں طور پر محظوظ ہوں۔ "نشاط امید" میں ہندو یا مسلمان کا براہ راست کوئی حوالہ نہیں لیکن اسے مسلمانوں سے یوں نسبت دی جاسکتی ہے کہ جتنی مایوسی ان میں تھی اتنی ہندوؤں میں نہیں پائی جاتی تھی دوسرے نظم کا مجموعی تاثر بھی یہی کہتا ہے کہ یہ مسلمانوں ہی سے متعلق ہے۔ [1] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۲۵

آخری شعر میں انگریزوں کی شدید قتل و غارت گری کی طرف ایک معنی خیز اشارہ کرنے کے بعد وہ ملک کی موجودہ حالت پر نظر دوڑاتے ہیں۔ انھیں ہر طرف قحط، بھوک، افلاس جہالت اور امراض کا دور دورہ نظر آتا ہے۔ ان مصیبتوں کو دور کرنے کے لئے وہ اپنے ہم وطن متموّل، اہل کمال اور تعلیم یافتہ اصحاب کی طرف دیکھتے ہیں اور ان کی خود غرضی، تعصب اور بخل کو قومی زوال کی اصل وجہ قرار دیتے ہیں۔ مثلاً اہل دولت کی بے حسی کا حال یہ ہے :-

اہل دولت کو ہے یہ استغنا　　　کہ نہیں بھائیوں کی کچھ پروا
شہر میں قحط کی دہائی ہے　　　جانِ عالم لبوں پر آئی ہے
پر جو ہیں ان میں صاحب مقدور　　　ان میں گنتی کے ہوں گے ایسے غیور
کہ جنھیں بھائیوں کا غم ہو گا　　　اپنی راحت کا دھیان کم ہو گا
جتنے دیکھو گے پاؤ گے بے درد　　　دل کے نامرد اور نام کے مرد[۱]

اور اہل کمال کے باہمی حسد، تعصب اور بخل کا عالم یہ ہے :-

فاضلوں کو ہے فاضلوں سے عناد　　　پنڈتوں میں پڑے ہوئے ہیں فساد
ہے طبیبوں میں نوک جھونک سدا　　　ایک سے ایک کا ہے تھوک جدا
رہتے دو اہل علم ہیں اس طرح　　　پہلوانوں میں لاگ ہو جس طرح
الغرض جس کے پاس ہے کچھ چیز　　　جان سے بھی سوا ہے اس کو عزیز
قوم پر ان کا کچھ نہیں احساں　　　ان کا ہونا نہ ہونا ہے یکساں
سب کمالات اور ہنر ان کے　　　قبر میں ان کے ساتھ جائیں گے
قوم کیا کہہ کے ان کو روئے گی　　　نام پر کیوں کہ جان کھوئے گی[۲]

---

[۱] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۲۶ ۔ [۲] مجموعہ نظم حالی ۔ ص ۲۷

حالی اہل ثروت اور صاحبان کمال سے جس قدر بیزار ہیں اسی قدر تعلیم یافتہ لوگوں سے بھی ناخوش اور غیر مطمئن نظر آتے ہیں :-

تربیت یافتہ ہیں جو یاں کے　　خواہ بی۔اے ہوں اس میں یا ایم۔اے
بھرتے حب وطن کا گو دم ہیں　　پر محب وطن بہت کم ہیں
بند اس قفل میں ہے علم ان کا　　جس کی کنجی کا کچھ نہیں ہے پتا
لیتے ہیں اپنے دل ہی دل میں مزے　　گویا گونگے کا گڑ ہیں کھائے ہوئے
اہل انصاف شرم کی جا ہے　　گر نہیں بخل یہ تو پھر کیا ہے
تم نے دیکھا ہے جو وہ سب کو دکھاؤ　　تم نے چکھا ہے جو وہ سب کو چکھاؤ
علم کو کر دو کو بکو ارزاں　　ہند کو کر دکھاؤ انگلستان[۱]

حالی کو یہ بھی احساس ہو چلا ہے کہ اس جدید عہد میں عزت اور معاش کے وسائل جاگیرداری دور کے وسائل سے قطعی مختلف ہیں :-

ذات کا فخر اور نسب کا غرور　　اٹھ گئے اب جہاں سے یہ دستور
اب نہ سید کا افتخار صحیح　　نہ برہمن کو شدر پر ترجیح[۲]

یعنی اب خاندان، نسل اور مذہب کے امتیازات سے نہ تو پیٹ بھر سکتا ہے اور نہ عزت ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کی بجائے

قوم کی عزت اب ہنر سے ہے　　علم سے یا کہ سیم و زر سے ہے
کوئی دن میں وہ دور آئے گا　　بے ہنر بھیک تک نہ پائے گا[۳]

۱؎ مجموعہ نظم حالی۔ ص ۲۸
۲؎ 〃 〃 〃 ص ۳۰
۳؎ 〃 〃 〃 ص ۳۱

ہنر، علم اور دولت ان ہی تین چیزوں پر حالی کے نزدیک موجودہ زمانے میں قومی ترقی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ اسی لئے وہ حب وطن، میں ان ہی تین طبقوں کو جن میں ہنر، علم یا دولت ہے۔ جھنجوڑتے ہیں اور انھیں قومی خدمت پر اکساتے ہیں۔ اسی قومی خدمت کو وہ حب وطن کا نام دیتے ہیں۔ یہی انسانوں کو حیوانوں پر ترجیح دیتی ہے ورنہ کسی خاص مقام یا مولد ومنشار سے لگاؤ میں تو انسان اور حیوان برابر ہیں۔

ہے کوئی اپنی قوم کا ہمدرد   نوعِ انسان کا جس کو سمجھیں فرد
جس پہ اطلاقِ آدمی ہو صحیح،   جس کو حیواں پہ دے سکیں ترجیح
قوم پر کوئی زد نہ دیکھ سکے   قوم کا حال بد نہ دیکھ سکے
قوم سے جان تک عزیز نہ ہو   قوم سے بڑھ کے کوئی چیز نہ ہو[۱]

حالی یہاں قوم کا لفظ کسی خاص فرقے کے لئے استعمال نہیں کرتے ہندوستان کا ہر باشندہ، خواہ وہ کسی طبقہ یا مذہب کا ہو، قوم میں داخل ہے شروع شروع میں سرسید بھی قوم کی یہی تعبیر کرتے تھے۔ حالی بھی بھی اسی وسیع تصور کو لے کر چلتے ہیں اور ایک فرقہ کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے۔ مذہبی اختلافات سے ان کی رائے میں قومیت نہیں بدلتی، ہندوستانی ہونے کے لحاظ سے سب برابر ہیں:۔

ہو مسلمان اس میں یا ہندو   بدھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
جعفری ہووے یا کہ ہو حنفی   جین مت ہووے یا ہو بیشنوی
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو   سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو[۲]

---

[۱]، [۲] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۲۴، ۲۵

حالی کے ذہن میں ایک وسیع انسانی برادری کا تصور ہے جس میں اہل دولت بھی ہیں اور صاحبان علم و کمال بھی لیکن ان کا دل جس کے لئے سب سے زیادہ کڑھتا ہے وہ غریبوں اور ناداروں کا طبقہ ہے۔ ملک کی بیشتر آبادی اسی طبقے سے متعلق ہے۔ حالی جب قوم کی ترقی کے لئے دولت والوں، ہنر مندوں اور تعلیم یافتہ لوگوں سے اپیل کرتے ہیں تو اس بیکس اور ناقابل توجہ مخلوق پر سب سے زیادہ توجہ صرف کرتے ہیں۔

بیٹھے بے فکر کیا ہو ہم وطنو — اٹھو اہل وطن کے دوست بنو
مرد ہو تو کسی کے کام آؤ — ورنہ کھاؤ پیو چلے جاؤ
جب کوئی زندگی کا لطف اٹھاؤ — دل کو دکھ بھائیوں کے یاد دلاؤ
کتنے بھائی تمہارے ہیں نادار — زندگی سے ہے جن کا دل بیزار
نوکروں کی تمہارے جو ہے غذا — ان کو وہ خواب میں نہیں ملتا
جس پہ تم جوتیوں سے پھرتے ہو — واں میسر نہیں وہ اوڑھنے کو
کھاؤ تو پہلے لو خبر ان کی — جن پہ بپتا ہے نیستی کی پڑی
پہنو تو پہلے بھائیوں کو پہناؤ — کہ ہے اترن تمہاری جن کا بناؤ
ایک ڈالی کے سب ہیں برگ و ثمر — ہے کوئی ان میں خشک اور کوئی تر
سب کو ہے ایک اصل سے پیوند — کوئی آزردہ ہے کوئی خورسند[1]

اور ان اشعار میں تو جیسے حالی کی روح سمٹ کر آگئی ہو۔[2]

مقبلو مدبروں کو یاد کرو — خوش دلو! غم زدوں کو شاد کرو
جاگنے والو! غافلوں کو جگاؤ — تیرنے والو! ڈوبتوں کو تراؤ

---

[1]، [2] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۲۴، ۲۵

یعنی اس طبقے کی ناداری کا علاج حالی کے پاس یہ ہے کہ جو کسی قابل ہیں وہ امداد و اعانت سے دریغ نہ کریں۔

،مناظرہ رحم و انصاف، سپاٹ سی نظم ہے۔ اس میں رحم و انصاف اپنے اپنے اوصاف بیان کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر اپنی فوقیت اور برتری جتاتا ہے اس قضیئے کا فیصلہ عقل آکر کرتی ہے۔ اس کی نظر میں رحم و انصاف دونوں اپنی اپنی خصوصیات کے اعتبار سے مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اصلاً دونوں ایک ہی ہیں۔ اختلاف صرف نام کا ہے:۔

یہ نظم ایک طرح سے عقل کی برتری کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ دراصل انیسویں صدی کی مغربی عقلیت ہے جس سے حالی پہلی بار آشنا ہو رہے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نظم میں اور بھی اشارے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ حالی قدیم اور جدید نظام حکومت کے متعلق سوچنے لگے ہیں۔ مثلاً انصاف کہتا ہے:۔

میں ہی تھا جس نے کہ ویرانوں کو آباد کیا۔
میں ہی تھا جس نے کہ اخباروں کو آزاد کیا

حکم سے میری ہوئی کونسلوں کی ماموری
رائے سے میری بنیں سلطنتیں جمہوری

کھو دیا میں نے نشان سلطنت شخصی کا
اور دنیا سے غلامی کو مٹا کر چھوڑا

مجلسیں سینکڑوں ملکوں میں بٹھائیں میں نے
راہیں اغلاط سے بچنے کی سجھائیں میں نے

حکم و قانون کسی گھر میں مقید نہ رہا
سلطنت نام ہے اب قوم کی پنچایت کا[1]

الغرض حالی کی ان نظموں سے جو لاہور کے زمانہ قیام کی پیدا وار ہیں ان کے ابتدائی سیاسی اور سماجی شعور کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ہندوستان کی ناکسی و بے حسی، قومیت کا تصور، مغرب کی عقلیت، جمہوریت، انفرادی آزادی اور غلامی کا انسداد، یہ ساری چیزیں ان کے ذہن پر منعکس ہونے لگی تھیں۔ یہ زمانہ درحقیقت حالی کے ذہنی انقلاب کا دور ہے جس میں وہ قدیم و جدید کی کشمکش سے نکلنے اور نئے حالات اور نئے خیالات سے آشنا ہونے لگے تھے۔

---

[1] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۳۵

قدیم اور جدید نظامِ حکومت کا تصوّر

سنہ ۱۸۷۵ء کے لگ بھگ حالی لاہور سے دلی چلے آئے۔ یہاں انھوں نے سنہ ۱۸۷۹ء میں وہ نظم لکھی جو "مدوجزر اسلام" سے زیادہ "مسدس حالی" کے نام سے مشہور ہے۔ یہیں سے حالی نے ارادی طور پر اسلامی سیاسیات کے میدان میں قدم رکھا، اگرچہ مسلمانوں کے مسائل اسی زمانے سے انھیں دعوت فکر دینے لگے تھے۔

جب سنہ ۱۸۷۱ء میں انھوں نے "سید احمد خاں اور ان کے کام" کے عنوان سے انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں ایک مضمون سپرد قلم کیا تھا۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم ان کے سیاسی افکار کی اصل نوعیت اور حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کریں، یہ دیکھنا ضروری ہے کہ سیاست میں حالی کا ذہنی سرمایہ کیا تھا۔

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اس زمانے میں جب مسلمان بڑی حد تک مغربی علوم و فنون سے ناآشنا تھے، حالی اپنے دور کی حقیقت کا سراغ لگانے میں تاریخی، معاشی اور طبیعی حالات سے مدد لیتے ہیں سائنٹفک تجزیہ کا یہ انداز آج تو ایک حد تک عام ہے۔ لیکن حالی کے زمانے میں اس کا فقدان تھا۔ وہ مستقبل کے لئے حال کا تجزیہ ماضی کی روشنی میں

کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اقتصادی اور طبیعی پہلوؤں کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔

حالی نے اس تہذیب و معاشرت میں آنکھ کھولی تھی جو قدیم جاگیرداری نظام کی پیداوار تھی۔ قدرتی طور پر انھیں اسی نظام حکومت سے لگاؤ ہونا چاہیئے لیکن انھوں نے عام مسلمانوں کی طرح جذباتی رو میں بہنا پسند نہیں کیا۔ انگریز دلی کی حکومت مستحکم ہو چکی تھی اور ایک جدید نظام حکومت ملک پر نافذ ہو چکا تھا۔ یہ وہ حقیقت تھی جس سے روگردانی ممکن نہ تھی۔ محض جذباتی لگاؤ کی بنا پر جدید سے نفرت اور قدیم سے محبت حالی کی متوازن طبیعت کے منافی تھا۔ انھوں نے اس جذباتی کشمکش سے نکلنے کے لئے عقل و انصاف سے کام لیا اور قدیم و جدید کو سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کی۔

حالی نے ایشیائی طرز حکومت کے بارے میں جو ہندوستان میں بھی صدیوں سے رائج تھی اپنی نظموں میں بعض اشارے کئے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:۔

وہ گئے دن جب کہ تھے مختار و مطلق حکمراں
قسموں میں قبضہ قدرت میں تھی ان کے عناں

ہاتھ میں غسال کے مردہ ہو بے بس جس طرح
تھے جہاں بانوں کے ہاتھوں یوں ہی اہل جہاں

تھا رعیت کا کوئی ہمدرد تو تھا بادشاہ
اور مصلح تھا کوئی اس کا تو تھا خود حکمراں

تھی نہ اہل ملک کو قومی مقاصد سے غرض

تھی نہ اہل ملک کو قومی مقاصد سے غرض
تھا نہ قومیت کا قوموں میں کہیں باقی نشان

خواہشیں سب کی جدا اغراض تھیں سب کی الگ
اپنے اپنے راگ تھے اور اپنی اپنی ڈفلیاں

قوم اپنی حد سے آگے کوئی بڑھ سکتی نہ تھی
پیش قدمی سے رکے کب کے کھڑے تھے کارواں[1]

شعر میں وضاحت کی گنجائش نہیں لیکن نثر میں حالی نے اس موضوع پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ایشیائی طرز حکومت کی بابت وہ ایک مضمون[2] میں لکھتے ہیں کہ یہ ایک طاقت کو اعتدال سے زیادہ بڑھاتی ہے اور اس کے سوا تمام طاقتوں کو ملیامیٹ کر دیتی ہے۔

اس کی وجہ سے ایشیا کی کسی قوم میں جان باقی نہیں رہی۔ اس نظام میں بادشاہ کی خود مختاری اور مطلق العنانی کے باعث رعایا خود کو مجبور و ناچار سمجھنے لگتی ہے اور اسے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ملکی اور قومی معاملات صرف بادشاہ یا اس کے ارکان حکومت ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ خود مختار سلطنت میں رعایا کی عملی قوتیں معطل اور بے حس و حرکت ہو جاتی ہیں۔ وہ اپنی مادی ضروریات تو کسی نہ کسی طرح پوری کر لیتے ہیں لیکن مذہبی، معاشرتی یا سماجی خرابیوں کی اصلاح سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ یہ صورت ان میں صبر و تحمل اور قناعت کو دن بہ دن بڑھاتی اور

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ تحفۃ الاخوان۔ ص ۱۰۶

[2] مقالات حالی حصہ اول۔ مسلمانوں میں عملی قوت کیوں نہیں رہی۔ ص ۱۸۷

ہمت، دلیری، الوالعزمی اور غیرت وحمیت کو کم کرتے کرتے چند نسلوں میں بالکل ختم کر دیتی ہے۔

اس کے بعد حالی یہ بتاتے ہیں کہ محکوم قوموں میں عملی قوت بالکل زائل نہیں ہوتی۔ انھیں چوں کہ حکمران قوم کی طرح سلطنت کا سہارا نہیں ہوتا اور وہ فوجی اور ملکی خدمات کے علاوہ بہت سی رعایتوں سے محروم رہتی ہیں۔ اس لئے انھیں مجبوراً زیادہ تر تجارت اور دستکاری وغیرہ کو اپنا ذریعہ معاش بنانا پڑتا ہے۔ اس طرح ان میں اپنی مدد آپ کرنے کا مادہ بڑھتا ہے اور عقلِ معاش ترقی پاتی ہے۔

لیکن حکمران قوم کی معاش کا مدار شاہی ملازمت، جاگیر، منصب اور معافی پر ہوتا ہے۔ وہ تجارت، زراعت اور دست کاری کو معیوب تصور کرنے لگتے ہیں اور سلطنت کی امداد کے سہارے پر کوئی ایسا وسیلہ معاش اختیار نہیں کرتے جس میں انھیں اپنے دست و بازو پر بھروسہ کرنا پڑے اس لئے ان میں نہ تو عقل معاش ہی باقی رہتی ہے اور نہ سلف ہلپ کا ملکہ۔ اسی روشنی میں حالی مسلمانوں کے زوال کو بھی دیکھتے ہیں

یہی بپتا ہماری قوم پر پڑی ہے۔ کچھ تو طرز حکومت نے ہماری حالت میں سکون و انجماد کی بنیاد ڈالی اور کچھ قومی سلطنت کے سہارے نے ہماری قوائے عملیہ کو معطل کر دیا اور نسلاً بعد نسلاً یہ حالت منتقل ہوتی چلی آئی۔ یہاں تک کہ کاہلی، سستی، بیکاری، افسردگی، مایوسی اور بزدلی ہماری قومی خصلتیں بن گئیں اور شدہ شدہ بزرگوں کی میراث ہم تک

پہنچی۔ اس صورت میں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ خصلتیں خود بخود ہم میں پیدا ہو گئی ہیں یا ہم اپنی نالائقی سے ایسے مردار اور اپاہج بن گئے ہیں (نعوذ باللہ) اسلام نے ہم کو ایسا بنا دیا ہے[1]"

اس سلسلے میں حالی نے طبیعی حالات کا بھی جائزہ لیا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ایشیائی نظام کے علاوہ ملک کے اور طبیعی حالات نے بھی سماجی زندگی میں جمود و تعطل پیدا کیا ہے۔ انھیں ہنری ٹامس بکل کے اس نظریہ سے اتفاق ہے کہ "جن ملکوں میں نیچرل فنامنا یعنی قدرتی ظہور نہایت تعجب خیز اور دہشت انگیز ہوتے ہیں۔ وہاں خواہ مخواہ وہم غالب اور عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جب تک بذریعۂ تعلیم یا دیگر اسباب کے وہم کو مغلوب اور عقل کو غالب نہیں کیا جاتا وہ ممالک اسی حالت میں گرفتار رہتے ہیں[2]"

اس قول کی وضاحت کے لئے حالی نے بکل کے اس بیان کا حوالہ دیا ہے کہ گرم ملکوں کو اور جگہوں کی بہ نسبت نیچرل فنامنا سے زیادہ دوچار ہونا پڑتا ہے اور انھیں شدید نقصانات پہنچتے ہیں۔ مثلاً زلزلہ سے جو یکایک ظہور پذیر ہوتا ہے، ہزاروں جانیں تلف ہوتی ہیں اور لوگ سخت خوف اور دہشت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے قدرتی مظاہر چوں کہ انسان کی فہم سے بالا ہوتے ہیں اور وہ ان سے بچاؤ کی بھی قدرت

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۱۹۰

[2] " " " ص ۱۱۰

نہیں رکھتا، اس لئے اسے اپنی مجبوری اور عاجزی کا یقین ہو جاتا ہے توہمات بڑھنے لگتے ہیں اور عقل کو مغلوب کر کے بے بنیاد خیالات پیدا کر دیئے ہیں۔ ہندوستان بھی ایک گرم ملک ہونے کی حیثیت سے ان ہی حالات کا تابع ہے۔ بکل لکھتا ہے کہ :۔

"ہندوستان میں ہر قسم کی دقتیں ایسی بے شمار اور ایسی خوف ناک اور بظاہر اس قدر سمجھ سے باہر درپیش آئیں کہ زندگی کی ہر ایک مشکل کا سبب یہ مجبوری ایسا قرار دینا پڑا کہ انسان کی قدرت سے باہر ہو۔ جب کسی بات کا سبب سمجھ میں نہیں آیا فوراً وہم و تصور نے اپنا عمل کیا اور آخر وہم کا غلبہ ایسا خطرناک ہو گیا کہ سمجھ مغلوب ہو گئی اور اعتدال جاتا رہا۔ یونان میں چوں کہ نیچر خوف ناک اور بہت چھپی ہوئی نہ تھی اسی سبب سے وہاں انسان کے دل پر خوف کم غالب ہوا اور لوگ خیال پرست کم ہوئے۔ طبیعی اسباب کے دریافت کرنے پر توجہ ہوئی اور علم طبیعی ایک چیز قرار پایا اور انسان کو رفتہ رفتہ اپنی قوت اور اقتدار کا علم ہوتا گیا اور وہ ایسی دلیری سے واقعات کی تحقیقات کرنے لگا کہ اس قسم کی جرأت ان ملکوں میں ہرگز نہیں ہو سکتی جہاں آزادی نیچر کے دباؤ سے مظلوم ہو رہی ہے اور جہاں ایسے واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں جو سمجھ میں نہیں آ سکتے [1] "

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۱۱۲

یہاں یہ بات توجہ کے لائق ہے کہ حالی نے ملکی اور اخلاقی زوال کے جو اسباب تلاش کیئے ہیں وہ روحانی نہیں بلکہ خالص مادی ہیں۔ ان کے خیالات کا نچوڑ یہ ہے کہ ہندوستان کے تمام امراض کی جڑیں ایشیائی طرز حکومت اور طبعی حالات میں ملتی ہیں۔ ایشیائی نظام نے سماج میں جمود، مایوسی، بیکاری، سستی اور بزدلی پیدا کردی ہے۔ دوسری طرف ہندوستان کے طبعی حالات نے بد کو بدتر بنا دیا اوہام عقل پر غالب آگئے اور سماج اپنی مجبوری اور ناچاری پر ایمان لاکر تقدیر کا پرستار اور تدبیر سے کنارہ کش ہوگیا یہی وہ اسباب ہیں جن کی بنا پر ہندوستان میں کسی سلطنت کو استحکام نصیب نہیں ہوا اور وہ کسی نہ کسی بیرونی طاقت کا غلام بنا رہا جو قوم بھی یہاں آکر حکمران ہوئی، کچھ عرصے بعد ان ہی کمزوریوں کا شکار ہو کر کسی بیرونی حملہ آور سے مغلوب ہو گئی۔ گویا غلامی ہندوستان کے فاتحین کے لئے مقدر ہو چکی تھی۔ ان ہی تصورات کو حالی، انگلستان کی آزادی اور ہندوستان کی غلامی، میں ظاہر کرتے ہیں:۔

کہتے ہیں آزاد ہو جاتا جب لیتا ہے سانس
یاں غلام اگر کرامت ہے یہ انگلستان کی

اس کی سرحد میں غلاموں نے جو ہیں رکھا قدم
اور کٹ کر پاؤں سے اک ایک بیڑی گر پڑی

قلب ماہیت میں انگلستان گر ہے کیمیا
کم نہیں کچھ قلب ماہیت میں ہندوستان بھی

آن کر آزادیاں آزاد رہ سکتا نہیں
وہ رہے ہو کر غلام اس کی ہوا جن کو لگی[1]

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول - ص ۹

"شکوۂ ہند" میں بھی یہی تصوّر کار فرما ہے ۔ نظم کا لب لباب یہ ہے کہ مسلمان جن خصوصیات کو لے کر یہاں وارد ہوئے تھے وہ رفتہ رفتہ یہاں کی آب وہوا میں ایسی مٹیں کہ اب ان کا نام ونشان بھی نہیں ملتا ۔ حالی کو شدید رنج ہوتا ہے جب وہ دیکھتے ہیں کہ :۔

ترکمانی صولت اور مغلی جلاوت ہم میں تھی
عزم کردی ہم میں تھا بدوی حمیّت ہم میں تھی

ہاشمی آداب و عباسی فضائل ہم میں تھے
نطق اعرابی و عدنانی فصاحت ہم میں تھی

ضرب کراری و حرب خالدی رکھتے تھے ہم
سطوت حمزی و فاروقی جلالت ہم میں تھی

عرق غیرت تھی دلیل اپنی شرافت کی نہاں
جھینپتی ہے جس سے دولت وہ شرافت ہم میں تھی

آج خاور تھا مقام اپنا تو کل تھا باختر
عیش و عشرت کی نہ فرصت تھی نہ عادت ہم میں تھی

ننگ تھا ہم کو مشقت سے نہ مزدوری سے عار
جو بزرگی تھی مشقت کی بدولت ہم میں تھی

ہم شتربانی سے پہنچے تھے جہاں بانی تلک
اس لئے باقی شتربانوں کی خصلت ہم میں تھی

جو نشان اقبال مندی کے ہیں وہ سب ہم میں تھے
حب دینی ہم میں تھا قومی مودت ہم میں تھی

گھر ہمارے اور ہم سب وقف مہمانوں پہ تھے

یثربی مہمان نوازی اور ضیافت ہم میں تھی
پھوٹ سے واقف نہ تھے ہم تیری اے ہندوستان
احمدی اخلاق و اسلامی اخوت ہم میں تھی

چھین لی سب ہم سے یاں شان عرب آن عجم
تو نے اے غارت گر اقوام و اکال الامم[1]

اور موجودہ حالت یہ ہے کہ نہ صورت پہچانی جاتی ہے نہ سیرت، حالی ہندوستان سے سوال کرتے ہیں :۔

آئے تھے اے ہند! یاں ایسے ہی ہم زار و نزار؟
ہے عرب سے جن کو ننگ اور ہے عجم کو جن سے عار

ہم اخیص اسلاف کے معلوم ہوتے ہیں خلف؟
جن کی تھی محکوم نسل رستم و اسفند یار

ہیں ہمیں اے آریاورت ان سواروں کے سپوت؟
جن کی دوڑوں سے ہیں واقف تیرے دشت و کوہسار

تھیں یہی شکلیں ہماری تھا یہی رنگ اور روپ؟
تھی یہی سیرت ہماری تھا یہی اپنا شعار

سیرتیں تو نے بدل دیں مسخ کر دیں صورتیں
آبرو تو نے ڈبو دی کھو دیا تو نے وقار

کر دیا شیروں کو تو نے گوسفند اے خاک ہند
جو شکار افگن تھے آ کر ہو گئے یاں خود شکار[2]

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم - شکوۂ ہند - ص ۴۳ تا ۴۵

حالی مسلمانوں کے ایک ایک وصف کا ماتم کرتے ہیں۔ غیرت، حمیت، علم، دانش، دولت، سلطنت، ایمان، جفاکشی، دلیری، الوالعزمی، وجاہت قوت، ارادے کی پختگی، مہمان نوازی، ہمسائے کی ہمدردی، محبت و صداقت، اخوت ومساوات، راستی وصدق عہد، غرضیکہ دنیا کی کوئی خصوصیت نہیں جو ان مسلمانوں سے منسوب نہ کرتے ہوں جنھوں نے پہلے پہل ہندوستان میں اگر سلطنت وحکومت کی بنیاد ڈالی تھی انھیں سلطنت وحکومت کے جانے کا جتنا غم ہے اس سے کہیں سوا علم وہنر اور اخلاقی خوبیوں کی تباہی کا صدمہ ہے اور ہندوستان سے اصل شکایت یہی ہے

پر گلا ہے یہ کہ جو کچھ اپنا ہم لائے تھے ساتھ
وہ بھی تو نے ہم سے لے کر کر دیا بالکل گدا

آدمیت کے تھے جوہر جو ہماری ذات میں
خاک میں آخر دیئے اے ہند! سب تو نے ملا[1]

لیکن اس تباہی کا یقین پہلے ہی سے تھا:۔

نکبتیں یہ سب جبھی سے ہم کو آتی تھیں نظر
آئے تھے یاں جب کہ اپنا چھوڑ کر ملک و دیار

تھا یقین ہم کو کہ شامت رفتہ رفتہ آئے گی
ہم کو تو اے خاک ہند! آخر یوں ہی کھا جائے گی[2]

یہ یقین کیوں تھا؟ اس کا جواب "رفتہ رفتہ" میں ملتا ہے۔ یعنی وہ صدیوں

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم شکوۂ ہند۔ ص ۴۳

[2] " " " " ص ۴۶

پرانا ہندوستانی نظامِ حکومت جو دھیرے دھیرے عملی صلاحیتوں کو سلب کرکے سماجی زندگی میں تعطل و انجماد کی کیفیت پیدا کر دیتا تھا اس عمل میں ملک کے طبیعی حالات کا جو حصہ تھا حالی اس کی طرف واضح طور پر اشارہ کرتے ہیں۔ :"

ہم کو ہر جوہر سے یوں بالکل معرا کر دیا
تو نے اے آب و ہوائے ہند! یہ کیا کر دیا[1]

"آب و ہوائے ہند" سے ملک کے طبیعی حالات کے علاوہ کچھ اور مراد لینا صحیح نہ ہوگا۔ شکوہ ہند میں اصل شکوہ دو چیزوں سے ہے، ایک تو قدیم طرز حکومت۔ دوسرے طبیعی حالات، ان ہی دونوں نے حالی کے نزدیک مسلمانوں کی سی اولوالعزم قوم کو ذلت اور زوال تک پہنچا دیا۔ لیکن سید ہاشمی فرید آبادی کی نظر میں یہ نظم کچھ اور ہی معنی رکھتی ہے[2]۔

ہمیں ہاشمی صاحب کے اس خیال سے تو اتفاق ہے کہ مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کا تصور جس شد و مد سے حالی نے "شکوۂ ہند" میں پیش کیا ہے اور کسی نظم میں نظر نہیں آتا۔ لیکن اس کی امتیازی خصوصیات کے سلسلے میں وہ اپنی ایک عجیب و غریب دریافت بھی سامنے لاتے ہیں:

"نظم کا تیسرا امتیاز یہ ہے کہ بعد کے واقعات اور پاکستان کی تاسیس بالخصوص وسیع پیمانے پر مسلمانوں کی ہندوستان سے نقل مکانی نے اسے دوربینی اور

---

[1] کلیات نظم حالی - جلد دوم۔ شکوۂ ہند - ص ۵۵

[2] رسالہ "اردو" کراچی، اپریل سنہ ۱۹۵۲

پیش گوئی کی ایک عجیب مثال بنا دیا۔ پہلا سا شعر سن کر خیال ہوتا ہے کہ انسانی فن و دماغ کی بجائے شاید کوئی الہامی قوت تھی جس نے شاعر کی زبان سے یہ الفاظ ادا کرائے ہیں:۔

الوداع اے کشورِ ہندوستان جنت نشان
رہ چکے تیرے بہت دن ہم بدیسی مہمان"

لیکن نظم کی پہلی امتیازی خصوصیت ہاشمی صاحب کی نظر میں یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کی قوم یا کسی گروہ سے خطاب نہیں کیا بلکہ کشور ہندوستان کو اپنا مخاطب بنایا ہے،، ہاشمی صاحب نے اگر اس پہلی خصوصیت ہی پر تھوڑی دیر غور کر لیا ہوتا تو وہ اس نتیجے پر نہ پہنچتے کہ پشیمانی کی بدولت رر شاعر مایوس و مغموم ہو کر ہندوستان کو چھوڑ دینا چاہتا ہے،، یا وہ نادانستہ طور پر" اپنی ملت کو ایک الگ ملک بسانے اور پاکستان بنانے کی دعوت دے رہا ہے،، ہاشمی صاحب نہ جانے کیوں رالوداع اے کشور ہندوستان، کو ہندوستان چھوڑنے کا اعلان تصور کرتے رہے ہیں جب کہ مصرع ثانی رر رہ چکے تیرے بہت دن ہم بدیسی مہمان، سے ظاہر ہے کہ حالی ایک بدیسی قوم کی حیثیت سے جو کبھی عمل و اخلاق کی صفات سے آراستہ اور جہاں بانی و جہاں داری کی دولت سے پیراستہ تھی رخصت ہو رہے ہیں۔ لیکن اب وہ اپنی قوم کو اسی طرح دیسی سمجھتے ہیں جس طرح باہر سے آئی ہوئی دوسری قومیں انحطاط و زوال کے بعد اپنے آپ کو دیسی تصور کرنے لگی تھیں۔ یعنی جب تک مسلمانوں نے ہندوستان کو اپنا وطن نہیں بنایا وہ تمام خوبیوں کے حامل رہے جو ایک شائستہ و مہذب حکمران قوم میں ہونی چاہئیں۔ لیکن

یہاں رہنے اور بسنے کے بعد ہندوستان کی طرز حکومت اور آب وہوا نے انھیں ہندوستانی سماج کے عام رنگ میں رنگ دیا۔ بدیسی گویا رخصت ہوگیا اس کی بجائے اب کوئی ہے تو وہ خالص دیسی ہے۔

حالی کی نظر میں مسلمانوں کی تباہی کا سبب یہ تھا کہ وہ ہندوستان آکر بعض ایسے طبیعی اور تمدنی عوامل کا شکار ہوگئے جو یہاں برسرِکار تھے۔ ان ہی عوامل کی بنا پر حالی نے ہندوستان کو "غارت گر اقوام" اور "اکال الامم" بتایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آئندہ حکمراں قومیں اس عبرت انگیز واقعہ سے سبق حاصل کریں گی:-

پر زمانہ میں رہیں گے تا قیامت یادگار
جو کئے برتاؤ تو نے ہم سے اے ہندوستان

ماجرا ہوگا ہمارا عبرت اوروں کے لئے
چیت جائیں گے بہت سن کر ہماری داستان

آگ سے رہتا ہے جیسے دور دور آتش پرست
حکمراں تیرے یونہی تجھ سے رہیں گے برکراں

برکتیں یاں چھوڑ کر ہم اپنی جائیں گے بہت
ہم نہ ہوں گے پر نصیحت ہم سے پائیں گے بہت[1]

ظاہر ہے یہ اشارہ انگریزوں کی طرف ہے جنھوں نے ہندوستان کو اپنا وطن نہیں بنایا۔

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ شکوہ ہند۔ ص ۵۶

حالی کے مطالعہ میں جو چیز الجھن میں ڈالتی ہے وہ انگریزی حکومت کے بارے میں ان کے متضاد خیالات ہیں۔ وہ کبھی اس کی مدح سرائی میں مشغول نظر آتے ہیں کبھی مذمت میں۔ اس سلسلے میں یہ بات کافی دلچسپ ہے کہ حالی تضاد کی اس نوعیت کو تخلیقی عمل کے عین مطابق تصور کرتے ہیں: ۳۲

"شاعر ایک ہی چیز کی کبھی ایک حیثیت سے ترغیب دیتا ہے اور کبھی دوسری حیثیت سے اس سے نفرت دلاتا ہے .... وہ ایک ہی گورنمنٹ کی کبھی اس کی خوبیوں کے سبب سے ستائش کرتا ہے اور کبھی اس کی ناگوار کارروائیوں کے سبب شکایت، مگر وہ کبھی ان حیثیتوں کی تصریح نہیں کرتا جن پر اس کے مختلف بیانات مبنی ہوتے ہیں۔ جب ایک پہلو کو بیان کرتا ہے تو گویا دوسرے پہلو کو بالکل بھول جاتا ہے وہ ایک نادان بچے کی طرح کبھی بے اختیار رو پڑتا ہے اور کبھی ہنسنے لگتا ہے۔ مگر نہ اس کے رونے کا منشا معلوم ہوتا ہے اور نہ ہنسنے کا۔ پس ممکن ہے کہ شاعر کے کلام میں ایسی بے جوڑ باتیں دیکھ کر لوگ متعجب ہوں۔ مگر جب تک شاعر کا سا دل ان کے پہلو میں اور

ویسا ہی سودا ان کے دماغ میں نہ ہو ان کا تعجب رفع ہونا مشکل ہے[1]،،

جہاں تک حقائق و واقعات کی عکاسی کا تعلق ہے شاعر کے بارے میں حالی کا حسب ذیل بیان قابل لحاظ ہے :۔

،، وہ کوئی فلسفہ یا تاریخ کی کتاب نہیں لکھتا تا کہ اس کو حقائق و واقعات کے ہر ایک پہلو پر نظر رکھنی پڑے۔ بلکہ جس طرح ایک فوٹوگرافر ایک ہی عمارت کی کبھی روکار کا، کبھی پچھیت کا، کبھی اس ضلع کا کبھی اس ضلع کا جدا جدا نقشہ اتارتا ہے، اسی طرح شاعر حقائق و واقعات کے ہر ایک پہلو کو جدا جدا رنگ میں بیان کرتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ شاعر ایک ہی چیز کی کبھی تعریف کرے اور کبھی مذمت اور ممکن ہے کہ وہ ایک اچھی چیز کی مذمت کرے اور بری چیز کی تعریف، کیوں کہ خیر محض کے سوا ہر چیز میں شر کا پہلو اور شر محض کے سوا ہر شر میں خیر کا پہلو موجود ہے[2]۔

حالی کے اس بیان پر تنقید کی جا سکتی ہے لیکن یہ اس کا محل نہیں۔ پھر بھی ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں کہ ہر چیز میں چوں کہ خیر و شر کے پہلو موجود ہیں اس لئے شاعر آنکھ بند کر کے بھی حقائق و واقعات پیش کر دے تو خیر و شر کی تصویر

---

[1] دیوان حالی۔ دیباچہ۔ ص ۱۳

[2] ،، ،، ،، ،، ص ۵

ابھر آئیں گی۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی تصویریں اس وقت تک نامکمل رہتی ہیں۔ جب تک شاعر ان میں شعوری طور پر اپنی پسندیدگی یا ناپسندیدگی، نفرت یا محبت کا رنگ نہ بھرے اس میں شک نہیں کہ وہ نفرت یا محبت کے وجوہ کی تصریح نہیں کرتا لیکن اشارے ضرور کر دیتا ہے۔ ان ہی اشاروں کی صراحت کے لئے نقاد کی ضرورت پڑتی ہے۔

بااین ہمہ حالی ایک باشعور فن کار ہیں۔ ان کی اکثر یک رخی تصویریں بھی زبان حال سے بہت کچھ کہتی ہیں۔ انھوں نے جس طرح انگریزی طرز حکومت کے محاسن و معائب پر نظر ڈالی ہے وہ ان کی سیاسی بصیرت پر دال ہے سرسید کے یہاں ہمیں اس غیر ملکی سامراجی نظام کا صرف روشن پہلو نظر آتا ہے۔

لیکن حالی پر اس کی اصل حقیقت منکشف ہے۔ اس لئے وہ اگر سرسید کی طرح انگریزوں سے مرعوب نظر نہ آئیں یا انھیں ہر معاملے میں قابل تقلید نہ سمجھیں تو یہ کوئی ایسی حیرت کی بات نہ ہوگی۔

ہندوستان میں برطانوی سامراج کا اصل مقصد جائز و ناجائز طریقوں سے دولت کا سمیٹنا تھا۔ یہ لوٹ صرف ہندوستان تک ہی محدود نہ تھی۔ جہاں جہاں ان سامراجیوں کے قدم پہنچے تباہی اور غارت گری بھی جلو میں آئی۔ تجارت و صنعت پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ بڑے بڑے ترقی یافتہ ممالک صنعتی دور کی ترقیوں کی زد میں آ کر تباہ ہو گئے۔ لطف یہ ہے کہ یہی سرمایہ دار جو اپنے نفع کی خاطر بڑی بڑی قوموں کو برباد کرنے میں ضمیر کی کوئی خلش محسوس نہیں کرتے، خود کو اپنی صنعتی ترقیوں کی بنا پر سب سے زیادہ مہذب اور شائستہ تصور کرتے تھے اس نظام اور

اس تہذیب و شائستگی کا پردہ حالی نے جس طرح چاک کیا ہے وہ دیکھنے کے قابل ہے :۔

"بات یہ ہے کہ دنیا کے ایک بہت بڑے حصے نے علم و ہنر میں اس قدر ترقی کی ہے اور وہ دوسرے حصے کے ابنائے جنس سے اس قدر آگے بڑھ گیا ہے کہ اگلے زمانے کے فاتح اور کشور کشا جن ناجائز ذریعوں سے مفتوحین کی دولت و ثروت اور سلطنت کے مالک ہوتے تھے۔ ان ذریعوں کے کام میں لانے کی اب مطلق ضرورت نہیں رہی۔ جس قدر مال و دولت پہلے قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ سے حاصل کیا جاتا تھا۔ اس سے اضعاف مضاعف اب صنعت و تجارت کے ذریعے سے خود بخود کھنچا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب دو ایسی گورنمنٹوں کے درمیان جن میں سے ایک شائستہ اور دوسری ناشائستہ ہو تجارتی عہدنامہ تحریر ہو جاتا ہے تو یقیناً یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ شائستہ گورنمنٹ بغیر اس کے کہ ہلدی لگے نہ پھٹکری دوسری گورنمنٹ کے تمام ملک و دولت و منافع و محاصل کی بالکل الگ ہو گئی۔

"کروڑوں اہل صنعت و حرفت جن کی دست کاری میکینکیس (کلوں مشینوں) کا کسی طرح مقابلہ نہیں کر سکتی نان شبینہ کو محتاج ہو جاتے ہیں۔ فلاحت

پیشہ لوگوں پر یہ بپتا پڑتی ہے کہ زمین کی پیداوار جس قدر کثرت کے ساتھ غیر ملکوں کو جاتی ہے اسی قدر ملک میں زیادہ کاشت کا تردّد کیا جاتا ہے اور اسی سبب سے روز بروز زیادہ لاگت لگانی پڑتی ہے اور محنت کا کافی معاوضہ نہیں ملتا۔

۱۰۔ پولٹیکل اکانومی (علم سیاست مدن) کا یہ مسلّم مسئلہ ہے کہ قدرتی پیداوار کی جس قدر زیادہ مانگ ہوتی جاتی ہے اسی قدر اس کے بہم پہنچانے میں زیادہ لاگت اور زیادہ محنت صرف ہوتی ہے اور مصنوعی چیزوں کی جس قدر زیادہ طلب ہوتی ہے اسی قدر ان پر کم لاگت آتی ہے اور کم محنت صرف ہوتی ہے ملکی تاجروں کے لئے جو کہ شائستہ ملکوں کی مصنوعی چیزوں کی تجارت کرتے ہیں۔ اول تو اوپر والے دو منافع، کی کچھ گنجائش ہی نہیں چھوڑتے اور اگر قدر قلیل (جیسے آٹے میں نمک) کچھ فائدہ ہوتا بھی ہے تو اپنے ملک کی نہایت ضروری اور ناگزیر اشیا کا نرخ گراں ہونے کے سبب ان کی کمائی میں بہت کم پس انداز ہوتا ہے اور جس قدر ہوتا ہے وہ غیر ملکوں کی آرائش اور غیر ضروری چیزوں کو خریدنے میں جو باوجود کمال نفاست اور لطافت کے نہایت ارزاں دست یاب ہوتی ہیں، صرف ہو

جاتا ہے پس ان کو بھی فارغ البالی اور آسودگی کبھی نصیب نہیں ہوتی اور اگر سو دو سو میں دو چار ایسے نکل بھی آتے ہیں جو اپنے ملک میں مرفہ الحال سمجھے جاتے ہیں ان کا معاملہ اور لین دین ان کروڑپتیوں سے ہوتا ہے جن کے مقابلے میں وہ اپنے تئیں محض مفلس اور قلاش تصور کرتے ہیں اور جن کی رنگ کے خوف سے ہمیشہ دوالہ نکل جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔

"اگر کہیں آزادیٔ تجارت میں کوئی مزاحمت پیش آتی ہے اور بغیر جبر و تعدی کے کام نہیں چلتا تو اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کی شائستہ قوم بھی سب کچھ کرنے کو موجود ہو جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ آزادیٔ تجارت کی مزاحمت رفع کرنی عین انصاف ہے حالانکہ آج تک پولٹیکل اکانومی نے اس بات کا تصفیہ نہیں کیا کہ فری ٹریڈ کا قاعدہ مطلقاً قرین انصاف ہے یا خاص خاص صورتوں میں خلاف انصاف بھی ہو سکتا ہے۔ انگلینڈ کا فائدہ فری ٹریڈ میں ہے، اس لئے وہ اسی کو عین انصاف سمجھتا ہے فرانس اور یونائٹیڈ اسٹیٹس (اضلاع متحدہ امریکہ) اس کو اپنے حق میں بالفعل مضر سمجھتے ہیں، اس لئے وہ اس کو جائز نہیں رکھتے۔[1]"

یہ اقتباس اس بات کا ثبوت ہے کہ حالی غیر ملکی سامراجی استحصال کے مختلف طریقوں سے کتنی گہری واقفیت رکھتے تھے۔ اس پس منظر میں ان کے دو شعر ملاحظہ ہوں:۔

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۴۴

نہیں خالی ضرر سے وحشیوں کی لوٹ بھی لیکن
عذر اس لوٹ سے جو لوٹ ہے علمی واخلاقی
نہ گل چھوڑے نہ برگ و بار چھوڑے تو نے گلشن میں
یہ گل چینی ہے یا لٹس ہے گل چین! یا ہے قزاقی[1]

ہندوستان کی تباہی کی اس سے زیادہ مکمل تصویر وہ بھی دو شعروں میں مشکل ہی سے پیش کی جاسکتی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زرعی اور صنعتی استحصال نے ملک کا اقتصادی اور سماجی ڈھانچہ اس طرح توڑا کہ کہرام مچ گیا۔ کمپنی کو صرف لوٹ درکار تھی۔ رفاہ عام سے کوئی سروکار نہ تھا۔ ہندوستان کا قصباتی نظام تعلیم بھی حکومت کی دانستہ بے توجہی کی بدولت ختم ہوگیا۔ یہ مدرسے جو مدت دراز سے جاگیرداروں کی سرپرستی کی بنا پر چل رہے تھے جاگیروں کی ضبطی کے ساتھ بند ہوگئے۔

لیکن ان کی بجائے انگریزوں نے عرصے تک تعلیم کا کوئی معقول انتظام نہیں کیا مفلسی وبیکاری کے ساتھ جہالت اور جہالت کے ساتھ جرائم کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ مولوی اور پنڈت سوسائٹی کی اخلاقی حالت کے بڑی حد تک ذمہ دار تھے لیکن مغلیہ حکومت اور شرعی عدالتی نظام کی شکست نے انھیں بیکار اور ان کا رشتہ عوام سے منقطع کر دیا۔ دوسرے جاگیرداری دور میں فرد کو سیاسی جمود کے باعث ایک محدود ماحول سے نکلنے کی ضرورت پیش نہ آتی تھی اور اس لئے اس پر سماج کے اخلاقی دباؤ کا اثر زیادہ تھا۔

لیکن جب اقتصادی تباہی نے سماج کا شیرازہ بکھیرا تو اسے کسب معاش

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول ۔ ص ۱۲۳

کے لئے باہر نکلنا پڑا اور سماج کی گرفت اس کے اخلاق پر نہیں رہی۔ یوں بھی اخلاقی انتشار پیدا ہوا۔ الغرض حالی کے مندرجہ بالا اشعار ہندوستان کی زرعی، صنعتی، تجارتی علمی اور اخلاقی تباہیوں کی ایک پوری تاریخ ہیں ایک شعر اور ملاحظہ ہو!

علم کیا اخلاق کیا ہتھیار کیا
سب بشر کے مار رکھنے کے ہیں ڈھنگ[1]

برطانوی سامراجیوں نے ہندوستان میں جو ستم ڈھایا ہے اسے دیکھتے ہوئے حالی ہندوستان کی نوآبادیاتی حکومت کو ایک مستقل عذاب اور لعنت تصوّر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کی نگاہیں اس شر میں خیر کے عناصر ڈھونڈ نکالتی ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں انگریزی حکومت نے لوٹ کھسوٹ کے باوجود سماجی اصلاحات کی طرف بھی قدم اٹھایا تھا۔ ملک نراج کی گرفت میں تھا۔ انتشار اور بدامنی کا دور دورہ تھا۔ ٹھگوں کے حملوں سے (جو دراصل بے روزگار کسانوں کے حملے تھے) خوف کی ایک لہر دوڑ گئی تھی۔

رہزنی عام تھی۔ نہ تاجر محفوظ تھے نہ مسافر۔ اس صورت حال میں انگریزی حکومت نے ٹھگی اور رہزنی کا انسداد کیا، اور امن وامان کی وہ فضا قائم کی جو مدتوں سے ہندوستان کو نصیب نہیں ہوئی تھی۔ ستی، دخترکشی اور غلامی جیسی وحشیانہ رسمیں جو سینکڑوں سال سے چلی آتی تھیں ان کا بھی بڑی جرأت سے خاتمہ کیا۔ اس کے علاوہ اخبارات کی آزادی اور انگریزی تعلیم کے رواج سے مغرب کی ترقی یافتہ قوموں کے سائنٹفک اور جمہوری خیالات کی اشاعت ہوئی، اور میونسپل کمیٹیوں اور کونسلوں کا قیام عمل میں آیا۔

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۱۲۲

ریل اور تار برقی کی بدولت سفر اور خبر کی جو آسانیاں فراہم ہوئیں ان سے بھی فرسودہ سماجی بندھنوں کے ٹوٹنے اور خیالات کے بدلنے میں بڑی مدد ملی حالی جگہ جگہ ان برکتوں کا جو انگریزی دور حکومت میں میسر آئی تھیں بڑی فراخ دلی سے اعتراف کرتے ہیں۔

مثلاً مناظرہ رحم و انصاف، میں انصاف اپنی بڑائی کی جو دلیلیں پیش کرتا ہے وہ دراصل انگریزی حکومت کا روشن پہلو ہیں :۔

میں ہی تھا جس نے کہ ویرانوں کو آباد کیا
میں ہی تھا جس نے کہ اخباروں کو آزاد کیا
حکم سے میرے ہوئی کونسلوں کی ماموری
رائے سے میری بنیں سلطنتیں جمہوری
مجلسیں سیکڑوں ملکوں میں بٹھائیں میں نے
راہیں اغلاط سے بچنے کی سجھائیں میں نے
حکم و قانون کسی گھر میں مقید نہ رہا!
سلطنت نام ہے اب قوم کی پنچایت کا[1]

اس کے ساتھ ساتھ مسدس کے یہ بند بھی دیکھئے :۔

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں
ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں
صدائیں یہ ہر سمت سے آرہی ہیں
کہ راجا سے پرجا تلک سب سکھی ہیں

---

[1] مجموعہ نظم حالی ۔ ص ۳۵

تسلط ہے ملکوں میں امن و اماں کا
نہیں بند رستہ کسی کارواں کا
کھلی ہیں سفر اور تجارت کی راہیں
نہیں بند صنعت کی حرفت کی راہیں
جو روشن ہیں تحصیل حکمت کی راہیں
تو ہموار ہیں کسب دولت کی راہیں
نہ گھر میں غنیم اور دشمن کا کھٹکا
نہ باہر ہے قزاق و رہزن کا کھٹکا
مہینوں کے کٹتے ہیں رستے پلوں میں
گھروں سے سوا چین ہے منزلوں میں
ہر اک گوشہ گلزار ہے جنگلوں میں
شب و روز ہے ایمنی قافلوں میں
سفر جو کبھی تھا نمونہ سقر کا
وسیلہ ہے وہ اب سراسر ظفر کا
پہنچتی ہیں ملکوں سے دم دم کی خبریں
چلی آتی ہیں شادی و غم کی خبریں
عیاں ہیں ہر اک بر اعظم کی خبریں
کھلی ہیں زمانہ پہ عالم کی خبریں
نہیں واقعہ کوئی پنہاں کہیں کا
ہے آئینہ احوال روئے زمیں کا[1]

---

[1] مسدس حالی - ص ۸۴

اس ضمن میں وکٹوریہ کی "جشن جوبلی" کے بھی چند اشعار ملاحظہ ہوں ا۔

اس عہد نے وہ خوں بھرے ہاتھ کیے قطع
جو پھیرتے تھے بیٹیوں کے حلق پہ خنجر
بیٹوں کی طرح چاہتے ہیں بیٹیوں کو اب
جو لوگ روا رکھتے تھے خونریزیٔ دختر
جب بیٹیوں نے زندگی اس طرح سے پائی
دی زندگی ایک اور انھیں علم پڑھا کر
اس عہد نے کی آ کے غلاموں کی حمایت
انساں کو نہ سمجھا کسی انسان سے کمتر
دی اس نے مٹا ہند سے یوں رسم ستی کو
گویا وہ ستی ہو گئی خود عہد کہن پر

نوٹ :- حالی جب یہ کہتے ہیں کہ حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں، تو اس سے مراد حقیقی آزادی، نہیں بلکہ وہ محدود آزادی ہے جو محکومیت کے دائرے میں میسر تھی۔ اسی طرح حالی کی نظر سے یہ بھی پوشیدہ نہیں کہ تجارت، صنعت و حرفت میں ترقی کے امکانات بس اسی حد تک ہیں جس حد تک انگریزوں کے مفاد کو نقصان نہ پہنچے۔ انگریزی حکومت کے کردار اور نوعیت کے سلسلے میں ہم حالی کے اصل خیالات سے واقف ہو چکے ہیں۔ یہاں صرف یہ ظاہر کر دینا مقصود ہے کہ حالی کو ایک محکوم کی حیثیت سے اپنی مجبوری اور اور بے بسی کا علم تھا اور ان کا یہ شعر اسی کیفیت کی ترجمانی کرتا ہے:-

ہر حکم پر ہوں راضی ہر حال میں رہیں خوش حصے میں اب ہمارے یہ شادمانیاں ہیں

نابود کیا اس نے زمانہ سے ٹھگی کو

اک قہر تھا اللہ کا جو نوع بشر پر

بندا اپنے فرائض ہیں مسلماں ہیں نہ ہندو

معمور مساجد ہیں تو آباد ہیں مندر

بجتا ہے فقط چرچ میں اتوار کو گھنٹا،

سنکھ اور اذاں گو بجتے ہیں روز برابر[1]

آخری دو شعر میں حکومت کی مذہبی رواداری کی طرف اشارہ ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا ترقی پسندانہ کردار انیسویں صدی کے نصف اول حصے میں ختم ہو چکا تھا۔

اس کے بعد سماجی اصلاحات ترک کر دی گئیں اور مذہبی تعصبات اور توہمات کو برقرار رکھنے یا بڑھانے کے لئے مذہبی معاملات میں عدم مداخلت کی پالیسی اختیار کی گئیں۔ حالی اس فریب کو اس قدر جلد نہیں سمجھ سکتے تھے، وہ اسے انگریزوں کی رواداری اور کشادہ دلی پر محمول کرتے رہے۔

حالی کی نظر میں انگریزی عہد حکومت کا سب سے روشن پہلو یہ تھا کہ اس کی بدولت شخصی اور مطلق العنان حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور جاگیرداری دور میں سماجی زندگی پر جو تاریکی اور تعطل طاری تھا اس میں عمل اور حرکت کی لہریں ابھرنے لگیں۔ وہ پرانی اور نئی زندگی کا موازنہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

---

[1] مجموعہ نظم حالی۔ ص ۸۳

"اگرچہ ہم برٹش گورنمنٹ کے نہایت شکرگزار ہیں کہ اس نے ہم کو برخلاف شاہان سلف کے ہر طرح کی آزادی دی ہے۔ ہم اپنی ترقی اور اصلاح کی ہر طرح کی تدبیریں عمل میں لا سکتے ہیں۔ جس طرح ہم اپنی تعلیم و تربیت کا سامان بغیر مداخلت گورنمنٹ کے کر سکتے ہیں اسی طرح ہر قسم کی سوشل اصلاحیں بغیر گورنمنٹ کی دست اندازی کے کر سکتے ہیں۔ مگر ایشیائی خود مختاری جو ہزارہا سال سے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ابتدائے آفرینش سے ایک حالت پر چلی آتی تھی۔ اور جس نے ایشیا کی تمام قوموں کو بے حس و حرکت کر دیا تھا، اس کا اثر ابھی تک ہماری رگوں اور پٹھوں میں موجود ہے۔ اس لئے ہم آزادی کی نعمت سے جو گورنمنٹ نے ہم کو بخشی ہے، حالت موجودہ میں فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ ہم خاص اپنی بھلائی کا کوئی کام بغیر گورنمنٹ کی امداد کے نہیں کر سکتے[1]"

یہ سماجی شعور انگریزی عہد کی پیداوار ہے، حالی اسے جاگیردارانہ دور کی بے بسی کے مقابلے میں بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسے ایک نعمت سمجھتے ہیں:۔

قوم اپنی حد سے آگے کوئی بڑھ سکتی نہ تھی
پیش قدمی سے رکے کب کے کھڑے تھے کارڈ[1]
بند تھے ناکے ترقی کے کہ آخر غیب سے
آیا اک سیلاب آزادی کا ریلا ناگہاں

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ دوم۔ ص ۴۸

جس نے سب کر ڈیں روکیں ہٹا کر دیا ہیں صاف
غار یا ٹیلا رہا باقی نہ کوئی درمیاں[1]

ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار سماج کو جماعتی اعتبار سے ہاتھ پاؤں مارنے اور سماجی کاموں میں حصہ لینے کی جو آزادی ملی تھی اس کا سب سے حسین اظہار دہلی کا جلسۂ کانفرنس، ہے۔ پہلے بند میں وہ ہندوستان کے مسلمان بادشاہوں کی فتح و نصرت کے جشن کی تصویر کھینچنے کے بعد دلی سے سوال کرتے ہیں :-

اے خاک پاک دہلی! اے تخت گاہ شاہاں
پیش نظر ہیں تیرے سب اگلے ساز و ساماں
ہنگامے اس زمین پر لاکھوں ہیں گرم ہر سو
پر کوئی جشن قومی آتا نہیں نظر یاں
تقریب جشن جس میں ہو کچھ نہ جز و اخوت
ملکوں سے جمع اگر جس میں ہوئے ہوں اخواں
جن کو نہ ہو بلاوا حاکم کا اور قدغن،
لایا ہو کھینچ کر دل ان کو نہ حکم سلطاں
ٹھہرائیں جس کو چاہیں وہ آپ میر مجلس
چاہیں جنہیں بنائیں وہ آپ میر ساماں
آئے ہوں اس غرض سے سب مل کے تاکہ سوچیں
دنیا میں کس طرح ہوں سر سبز پھر مسلماں
اے شہ نشین اسلام! اے معدن سلاطین
اے پایۂ تخت سادات! اے دار ملک مغلاں

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم - تحفۃ الاخوان - ص ۱۰۴

تو جشن گاہ شاہاں ہر عہد میں رہا ہے
ایسا بھی جشن کوئی تجھ میں کبھی ہوا ہے[1]

اور پھر اگلے بند میں موجودہ قومی جلسوں کو ان شاہی جشنوں پر ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ وہ صرف فرد واحد کی شان وشوکت کے مظاہر تھے اور یہ پوری قوم کی نمائندگی کرتے ہیں :-

شاہوں کے جشن تھے وہ یہ جشن قوم کا ہے
شوکت میں وہ بڑے تھے عظمت میں یہ بڑا ہے

دولت کے تھے وہ جلوے ملت کا ہے یہ نقشہ
کاغذ کی تھیں وہ ناویں بیڑا یہ نوح کا ہے

بے روح تھے وہ قالب ہے اس میں روح خوشی
موج سراب تھے وہ یہ چشمۂ بقا ہے

میلے نہ وہ بچھڑتے روح ان میں گر یہ ہوتی
رہتا ہے آندھیوں میں روشن یہ وہ دیا ہے[2]

یہاں یہ ملحوظ رہے کہ حالی جس آزادی کو برطانوی دور حکومت کا بہت بڑا عطیہ سمجھتے ہیں، وہ صرف سوشل اصلاح کی آزادی ہے۔ حالی اسی کو بہت کچھ سمجھتے ہیں کیوں کہ انگریزوں سے پہلے یہ حق بھی میسّر نہ تھا۔ چنانچہ وہ چھوٹے سے چھوٹے کام کو بھی جو ساری قوم و ملت کے لئے نفع بخش ہو بڑی عزت اور وقعت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ ان کاموں کو اہمیت نہیں دیتے

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم، ص ۸۶

[2] ،، ،، ،، ،، ،،

جن کا فائدہ صرف کسی فرد واحد کی ذات تک محدود ہو۔ یہی خیالات ہیں جو ایک جگہ شعر کے پیکر میں بھی ڈھل گئے ہیں :-

جھٹ پٹے کے وقت گھر سے ایک مٹی کا دیا
ایک بڑھیا نے سر رہ لاکے روشن کر دیا
تاکہ رہ گیر اور پردیسی کہیں ٹھوکر نہ کھائیں
راہ سے آساں گزر جائے ہر اک چھوٹا بڑا
یہ دیا بہتر ہے ان جھاڑوں اور اس لیمپ سے
روشنی محلوں کے اندر ہی رہی جن کی سدا
گر نکل کر اک ذرا محلوں کے باہر دیکھئے
ہے اندھیرا گھپ در و دیوار پر چھایا ہوا

سرخ رو آفاق میں وہ رہنما و مینار ، ہیں
روشنی سے جن کی ملاحوں کے بیڑے پار ہیں

ہم نے ان عالی نباؤں سے کیا اکثر سوال
آشکارا جن سے ان کے بانیوں کا ہے جلال
شان و شوکت کی تمہاری دھوم ہے آفاق میں
دور سے آ آکے تم کو دیکھتے ہیں باکمال،
قوم کی اس شان و شوکت سے تمہاری کیا ملا
دو جواب اس کا اگر رکھتے ہو یارائے مقال

سرنگوں ہو کر وہ سب بولیں زبان حال سے
ہو سکا ہم سے نہ کچھ الانفعال! الانفعال![1]

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ مدرستہ العلوم مسلمانان۔ ص ۳۵

حالی اور سماجی اصلاحات

حالی کو قدیم اور جدید نظام حکومت کے مطالعہ کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ مسلمان ہنوز اول الذکر ہی سے مانوس تھے اور اسی کو اصلاح و فلاح کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ مذہبی اور سیاسی تعصب یا مغائرت کی بنا پر انھیں انگریزی نظام حکومت میں اپنے لئے کوئی جگہ نظر نہ آتی تھی اور نہ وہ غیر جانب دارانہ طور پر یہ سوچنے کے لئے تیار تھے کہ کس نظام میں کیا خوبی یا خامی ہے۔ یہ روّیہ انھیں اور بھی شکست خوردگی اور انحطاط کی طرف لئے جا رہا تھا۔ حالی نے اس رجحان کو روکنے کے لئے مسلمانوں کو بتایا کہ جدید یعنی انگریزی نظام حکومت میں کتنی ہی خرابیاں کیوں نہ ہوں، قدیم کے مقابلے میں اس میں اتنی آزادی ضرور ہے کہ وہ قومی فلاح و بہبود کا کام کسی روک ٹوک کے بغیر کر سکتے ہیں اور اسی محدود آزادی کی بنیاد پر قومی ترقی کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔

قومی ترقی کا احساس حالی کے یہاں سیاسی اور معاشی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوا اور سرسید کی طرح انھیں بھی قدیم تہذیب و تمدن، علوم و فنون اور آئین و رسوم کی بنیادوں میں خلل نظر آ رہا تھا۔

لی ہے کروٹ ایک مدت سے زمانے نے بدل

راس تھا اگلوں کو جو موسم گیا کب کا نکل

جو تمدن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ

آگیا اب اس کی بنیادوں میں سرتا سر خلل

کام کے ہیں اب نہ دنیا میں ہنر ان کے نہ فن

اور بکار آمد زمانے میں ہے کس ان کا نہ بل

ہیں نئی رسمیں نئے آئین نئی ہے چال ڈھال

اور نئے علم و ہنر کا ہے جدھر دیکھو عمل[۱]

حالی ان نئی حقیقتوں سے آنکھیں نہیں چراتے ۔ وہ ان کی اہمیت کو محسوس کرتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ زمانہ جس میں بزرگوں نے زندگی بسر کی اور جو اب ختم ہو چکا ہے اس کے تقاضے اور تھے ۔ موجودہ زمانہ پرانے زمانے سے بالکل مختلف ہے اس لئے اس کے تقاضوں کی نوعیت بھی مختلف ہے ۔ ان تغیرات کو نہ سمجھنا اور ان تقاضوں کو پورا نہ کرنا بربادی کو دعوت دینا ہے ۔ کیونکہ :۔

جس کو کہتے ہیں زمانہ ہے وہ شان کبریا

اس کے وعدے ہیں امر ط ، اس کی وعیدیں ہیں اٹل

جو چلے منزل گہ دنیا میں چال اس کے خلاف

رفتہ رفتہ اس کی چالوں نے دیا ان کو کچل[۲]

زمانے کی مخالفت کو حالی اس لئے بھی غلط تصور کرتے ہیں کہ زمانہ رشان کبریا ہے اور اس سلسلے میں وہ لاتسبوا الدہر فان الدہر ہو اللہ[۳] کی حدیث جواز میں پیش کرتے ہیں :

---

۱ ، ۲ کلیات نظم حالی ۔ جلد دوم رشکریہ والیئے رام پور ۔ ص ۹۲ ، ۹۳

۳ ۔ یعنی زمانے کو برا نہ کہو کیوں کہ وہ بھی ایک شان ہے شیون الٰہی میں سے اور زمانے کے جو واقعات تم کو ناگوار گزرتے ہیں ۔ وہ درحقیقت خدا کے کام ہیں

زمانہ دیر سے چلا رہا ہے اے مسلمانو !
کہ ہے گردش میں میری غیب کی آواز پہچانو
سنے ہوں گر نہ معنی لاتسبوا الدہر کے تم نے
تو اب سن لو کہ ہوں میں شانِ ربّانی مجھے جانو
وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا ہے
اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے نادانو![1]

"مبارک ہیں وہ جنھوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر سے اس نے رخ پھیرا اس کے ساتھ پھر گئے گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی ......

"جو لوگ زمانے کی پیروی نہیں کرتے وہ گویا زمانے کو اپنا پیرو بنانا چاہتے ہیں۔ مگر یہ ان کی سخت خام خیالی ہے چند مچھلیاں دریا کے بہاؤ کو نہیں روک سکتیں اور چند جھاڑیاں ہوا کا رخ نہیں پھیر سکتیں۔

"اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عارضی یا چند روزہ کامیابی مقتضائے وقت کی مخالفت میں بھی حاصل ہو سکتی ہے مگر جو لوگ دنیا میں اگر کامیابی کا پورا پورا استحقاق حاصل کر گئے وہ وہی تھے جنھوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے

---

[1] کلیاتِ نظمِ حالی جلد دوم۔ مسلمانوں کی تعلیم۔ ص ۵۷

نہ دیا اور جیسا زمانہ دیکھا ویسے بن گئے[1]۔

مختصر یہ کہ حالی "زمانہ با تو نہ سازد تو بازمانہ بساز" کے قائل ہیں اور صرف قائل ہی نہیں اس پر ایمان بھی رکھتے ہیں :-

زمانہ کا دن رات ہے یہ اشارہ کہ ہے آشتی میں مری یاں گزارا
نہیں پیروی جن کو میری گوارا مجھے ان سے کرنا پڑے گا کنارا
سدا ایک ہی رخ نہیں ناؤ چلتی
چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی[2]

اس سے ابن الوقتی یا موقع پرستی مراد نہیں - مراد یہ ہے کہ مسلمان زمانہ یا بہ الفاظ دیگر ان نئی حقیقتوں سے جو انگریزی دور حکومت میں پیدا ہوئی تھیں اپنی سماجی زندگی کو ہم آہنگ کریں ۔ اس لحاظ سے حالی اور سر سید ایک ہی انداز میں سوچتے نظر آتے ہیں سر سید کی طرح انھیں بھی مسلمانوں کے اخلاق و معاشرت اور مذہب و تعلیم کی اصلاح کی فکر دامن گیر ہے - ان امور پر انھوں نے تفصیل سے تو بحث نہیں کی لیکن اپنا نقطۂ نظر ضرور واضح کر دیا ہے ۔

حالی کے یہاں اخلاق و معاشرت کا نظریہ بڑی حد تک سر سید سے مستعار ہے وہ مغربی تہذیب کی برتری کے اتنے ہی معترف ہیں جتنا کہ سر سید - ایک جگہ لکھتے ہیں :-

" ایک اعلیٰ درجے کی شائستہ قوم جو ہماری خوش قسمتی سے

---

[1] مقالات حالی حصہ اول - ص ۲۳

[2] مسدس حالی ۔ ص ۴۸

"ہم پر حکمران ہے اس کا چال چلن، اس کے اخلاق، اس کا طریق معاشرت، اس کے علوم و فنون، اس کی دانش مندی، اس کی تہذیب، اس کے نئے نئے ایجادات جو ہر وقت ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں؛ جب ان باتوں کو اپنے ملک کی موجودہ صورت کے ساتھ مقابلہ کریں تو ضرور ہے کہ ہم کو اپنی اور اپنے ہم وطنوں کی نہایت وحشیانہ حالت پر افسوس آئے اور ہمدردی کا جوش ہمارے دلوں میں موجزن ہو[1]"

حالی ایک طرف مغربی تہذیب کو دیکھتے ہیں جو دنیاوی طریقوں کی علم بردار ہے دوسری طرف مسلمانوں کی تہذیب ہے جو جاگیری نظام کے انحطاطی دور کی ساری خامیوں اور کمزوریوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہر ترقی کی دشمن ہے یعنی جس طرح مسلمانوں کے علوم و فنون پر جمود طاری ہے۔ اسی طرح ان کے اخلاق و معاشرت میں بھی نشو و نما کی صلاحیتیں ختم ہو چکی ہیں۔

اخلاق و معاشرت

حالی کو مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط کا جتنا رنج ہے اتنا شاید ہی کسی اور چیز کا ہوگا۔ یہ رنج "شکوہ ہند" میں کافی نمایاں ہے۔ لیکن مسدس میں جب وہ اس موضوع پر آتے ہیں تو ان کے لہجہ میں تلخی سی پیدا ہو جاتی ہے۔ دنیا کا کوئی عیب ایسا نہیں، جسے وہ مسلمانوں سے منسوب نہ کرتے ہوں

---

[1] مقالات حالی حصہ دوم۔ ص ۵

تغلّب میں بدنیّتی میں، دغا میں | نمود اور بناوٹ فریب اور ریا میں
سعایت میں، بہتان میں، افترا میں | کسی بزم و بیگانہ و آشنا میں
نہ پاؤ گے رسوا و بد نام ہم سے | بڑھے پھر نہ کیوں شان اسلام ہم سے[۱]

ان کے اکثر قطعے اور رباعیاں اسی موضوع سے متعلق ہیں۔ ان کی فہرست بہت طویل ہے اس لئے اختصار کی خاطر ہم یہاں چند عنوانات پر اکتفا کریں گے مثلاً قطعات میں "تفاخر سے نفرت کرنے پر تفاخر"، "نوکروں پر سخت گیری کا انجام"، "سخن سازی"، "لوگ کسی کی خوبیاں سن کر اتنے خوش نہیں ہوتے جتنے کہ اس کے عیب سن کر"، "پاس نیک نامی"، "غرور نیک نامی"، "خود ستائی"، "حملہ نفس"، "اپنی ایک ایک خوبی کو بار بار ظاہر کرنا"، "خوشامد کے معنی"، "بے اعتدالی" اور رباعیات میں "غرور سب عیبوں سے بدتر ہے"، "نیکی اور بدی پاس پاس ہیں"، "مکر و ریا"، "عفو باوجود قدرت انتقام"، "ہمت" وغیرہ قابل ذکر ہیں[۲]

لیکن حالی منفی اندازِ فکر کے قائل نہیں۔ انھوں نے جہاں اخلاقی کمزوریوں اور خرابیوں کو بے نقاب کیا ہے وہاں علمی اعتبار سے اس کے اصلاحی پہلو پر بھی نظر ڈالی ہے اس ضمن میں ان کا ایک مضمون "تجارت کا اثر عقل و اخلاق پر" نہایت اہم ہے جس میں وہ مسلمانوں کے اخلاقی تنزل کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ شاہی زمانے سے انھوں نے ملازمت کے سوا کسب معاش کے اور ذرائع اختیار نہیں کیے۔ انھوں نے تجارت کی طرف کبھی رخ نہیں کیا جو قوم میں عقلِ معاش ہی پیدا نہیں کرتی اخلاق کی بھی تہذیب کرتی ہے۔ کیوں کہ تاجر کی ضرورتیں ایسی ہیں کہ جب

۱؎ مسدس حالی۔ ص ۶۹

۲؎ کلیات نظم حالی جلد اول

تک وہ انکسار، شیریں زبانی، تحمل و بردباری اختیار نہ کرے اپنے پیشے میں اسے کامیابی حاصل نہیں ہوسکتی۔ نیز جیسی جرأت و دلیری تجارت کی بدولت پیدا ہوتی ہے ایسی کسی اور پیشے سے پیدا نہیں ہوتی:۔ الغرض تجارت کی کامیابی کے لئے جس کا مدار تاجر کے مقبول و معتمد خاص و عام ہونے پر ہے نہایت ضروری ہے کہ تاجر علاوہ عاقل اور مدبر ہونے کے عمدہ اخلاق اور عمدہ خصلتوں سے آراستہ ہو اور اس لئے تجارت کو انسان کا معلّم اور اتالیق کہا جائے تو کچھ بے جا نہیں ہے؎۱،،

حالی کا نظریہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اگر اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو جائیں تو ان میں وہی کردار پیدا ہو جائے گا جس کی بدولت وہ کسی زمانے میں دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قوم بن گئے تھے لیکن وہ اس سے بھی بے خبر نہیں کہ محکومی اور افلاس کا اثر اخلاق پر کیا پڑتا ہے۔ انسان انسان نہیں رہتا، جانور سے بدتر ہو جاتا ہے:۔

فلاکت جسے کہئے ام الجرائم — نہیں رہتے ایماں پہ دل جس سے قائم
بناتی ہے انسان کو جو بہائم — مصلی ہیں دل جمع جس سے نہ صائم

وہ یوں اہل اسلام پر چھا رہی ہے
کہ مسلم کی گویا نشانی یہی ہے

کہیں مکر کے گر سکھاتی ہے ہم کو — کہیں جھوٹ کی لو لگاتی ہے ہم کو
خیانت کی چالیں سجھاتی ہے ہم کو — خوشامد کی گھاتیں بتاتی ہے ہم کو

فسوں جب یہ پاتی نہیں کارگر وہ

۱۔ مقالات حالی حصہ اول - ص ۲۰۳

تو آخر کو کرتی ہے دریوزہ گر وہ[1]

دوسرے لفظوں میں حالی کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک مسلمانوں کی معاشی حالت درست نہیں ہوتی اس وقت تک کسی قسم کی اخلاقی اصلاح ممکن نہیں۔ وہ اگرچہ شاہ ولی اللہ کی طرح صاف طور سے اخلاق کو اقتصادیات کے تابع قرار نہیں دیتے لیکن ان کی نظر سے یہ نکتہ پوشیدہ نہیں کہ تجارت یا دست کاری سے اخلاق پر کیا اثر پڑتا ہے اور اقتصادی رشتے کس طرح سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

جہاں تک معاشرت کا تعلق ہے حالی اس کی اصلاح میں مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو فراموش نہیں کرتے۔ چنانچہ سب سے پہلے ان کی توجہ ان رسوم پر مرکوز ہوتی ہے۔ جن کی ادائیگی پر بے تحاشہ روپیہ صرف ہوتا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں :-

"اسپیچوں میں زیادہ تر ان رسموں کی برائی پر زیادہ زور دیا جائے جن کے ترک کرنے سے فضول خرچی اور اسراف کا انسداد مقصود ہے"[2]

یہ اسراف صرف رسموں ہی تک نہ تھا بلکہ مسلمانوں کی طرز معاشرت ہی اس طرح رچ بس گیا تھا کہ لوگ کفایت شعاری کو رکیک اور مذموم فعل سمجھنے لگے تھے۔ حالی ان اسراف کے خلاف بار بار اپنی آواز بلند کرتے ہیں :-

ایک مسرِف نے یہ ممسک سے کہا کب تک اے نادان یہ حبِّ مالِ زر

---

[1] مسدس حالی - ص ۴۹

[2] مقالات حالی حصہ اول - ص ۴۷

تو جو یوں رکھتا ہے دولت جوڑ جوڑ | ہے سدا دنیا ہی میں رہنا مگر
ہنس کے ممسک نے کہا اے سادہ لوح | زر لٹانا رائیگاں اور اس قدر
آج ہی گویا نصیب دشمناں | آپ کا دنیا سے ہے عزم سفر[۱]

حالی اسراف کی مذمت ہی نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کی عام معاشی زبوں حالی کو دیکھتے ہوئے وہ بخل کو اسراف پر ترجیح دیتے ہیں ان کی ایک نظم کا عنوان ہی یہ ہے کہ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں بخل اتنا بدنما نہیں جتنا اسراف"[۲]

معاشرت کی اصلاح کے سلسلے میں حالی جانتے تھے کہ مسلمان عام طور سے عصبیت کے شکار اور قدامت کے پرستار ہیں۔ ان باتوں نے انھیں تنگ نظر اور ہٹ دھرم بنا دیا ہے۔

اس موضوع پر انھوں نے اکثر اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن "تعصب و انصاف" میں وہ اسے خاص طور سے اٹھاتے ہیں اور تعصب کو فرد اور سماج دونوں کا سب سے بڑا دشمن قرار دیتے ہیں۔ یہ دشمن حالی کے نزدیک "انصاف" سے زیر ہو سکتا ہے۔ جس کا انحصار عقل پر ہے۔ یہاں سرسید کا اثر ان پر صاف طور سے نمایاں نظر آتا ہے۔

کیوں کہ وہ اسی تہذیب کے قائل معلوم ہوتے ہیں جو عقلیت کی علم بردار اور انسانیت اور وسیع النظری کی حامل ہو۔ چنانچہ انیسویں صدی کے مغرب کی ان تہذیبی قدروں کی روشنی میں وہ انگریزوں کے ساتھ کھانے پینے یا ان کا لباس اختیار کرنے میں کوئی برائی نہیں دیکھتے لیکن یہ بھی ملحوظ رہے کہ وہ سرسید کی

۱؎ کلیات نظم حالی جلد اول - اسراف - ص ۱۸

۲؎ " " " " " ص ۲۱

مغربی معاشرت اختیار کرنے کی ترغیب نہیں دیتے۔ البتہ انھیں سرسید سے اس امر میں اتفاق ہے کہ معاشرت اور مذہب دو جداگانہ چیزیں ہیں اور مغربی معاشرت اختیار کرنے یا عیسائیوں کے ساتھ کھانے پینے سے ایمان نہیں جاتا۔ "تعصب و انصاف"، میں انھوں نے انصاف کی دنیا اسی نقطۂ نظر سے پیش کی ہے:۔

حق کی پہچان جز اخلاص نہ تھی — حق کی پوشش کوئی واں خاص نہ تھی
ساتھ اغیار کے کھاتے تھے اگر — کبھی ایماں کا نہ ہوتا تھا ضرر
صلحا لیمپ جلاتے تھے وہاں — اتقیا میز پہ کھاتے تھے وہاں
غور ہر بات میں کی جاتی تھی، — مشورت عقل سے لی جاتی تھی
سنتے تھے بات نرالی جس دم — کستے تھے اس کو محک پر پیہم،
عادتیں سب کی بدلتی تھیں سدا — ایک اللہ کی عادت کے سوا
عیب جس رسم میں پا لیتے تھے — دل وہیں اس سے اٹھا لیتے تھے[1]

معاشرت کی اصلاح میں بھی حالی نے علمی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا ہے ان کا خیال تھا کہ "اصلاح و معاشرت کی امید اسی وقت کی جا سکتی ہے۔ جب کہ ہمارے علماء اور واعظین اس ضروری کام کی طرف متوجہ ہوں[2]۔" اس کی وجہ یہ تھی کہ "عام مسلمانوں پر کسی کا اثر تھا تو مولویوں اور عالموں ہی کا تھا اور وہ اس وقت تک کوئی بات نہ مانتے، جب تک کسی ثواب آخروی کی امید یا عذاب آخروی کا خوف اس میں شامل نہ ہو۔[3]"

---

[1] مجموعہ نظم حالی - ص ۶۲
[2] مقالات حالی حصہ اول ص ۲۷۳
[3] " " " " " "

اس سلسلے میں حالی آریہ سماج کی تحریک کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ یہ نیا مذہبی فرقہ اس دور میں ہندوؤں کی معاشرت کی اصلاح میں بڑا سرگرم تھا اور اس کی کوششیں بارآور ہوتی تھیں۔ اس کی کامیابی کا راز ایک تو وہ جوش تھا جو ہر نئے مذہب کے ماننے والوں میں ہوتا ہے۔ دوسری اہم وجہ یہ تھی کہ تجارت پیشہ لوگوں نے جو طبعاً کفایت شعار اور جزرس ہوتے ہیں اس مذہب کو عام طور سے اختیار کر لیا تھا۔ لہٰذا مسرفانہ رسموں کی مذمت ان کے طبعی میلان کے مطابق ہوتی اور "مذہبی جوش کے ساتھ طبعی میلان شامل ہو کر تمام سماج کو ان رسموں کی بیخ کنی پر آمادہ کر دیتا ہے"[1]

حالی اس نظیر کی روشنی میں سب سے پہلے تاجروں کی اصلاح کو ضروری سمجھتے ہیں اور چوں کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں میں آریہ سماج جیسی کوئی پرجوش اور جدید مذہبی جماعت نہ تھی، اس لئے وہ اس کام کے لئے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کو منتخب کرتے ہیں جو ان دنوں مسلمانوں کی قومی جماعت سمجھی جاتی تھی۔ فرماتے ہیں:—

"ہمارے نزدیک محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اس سیکشن (صیغہ) کو جو کہ اس نے اصلاح و معاشرت کے لئے قائم کیا ہے اپنے کام کا آغاز اوّل مسلمان تاجروں سے کرنا چاہیئے"[2]

اسی طرح حالی یہ دیکھتے ہیں کہ آریہ سماج میں ہندو عورتیں معاشرتی اصلاحات

---

[1] مقالاتِ حالی حصہ اول ص ۲۷۳

[2] " " " "

قبول کرنے کی اس لئے زیادہ صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ زمانۂ حال کی تعلیم سے بہرہ ور ہیں۔

عورتیں چوں کہ عام طور سے مردوں کی بہ نسبت رسم و رواج کی زیادہ پابند ہوتی ہیں، اس لئے حالی کا خیال ہے کہ اس معاملے میں عورتوں کی مزاحمت جس قدر کم ہوگی اسی قدر مردوں کی اصلاح میں آسانی ہوگی[۱] وہ مسلمان عورتوں میں پردے کو بھی رسم و رواج کی زیادتی کا ایک سبب قرار دیتے ہیں۔ کیوں کہ گھر کی چار دیواری میں ہی ان کی تفریح و دلبستگی کا سامان ہے۔ اسی پردے کی وجہ سے وہ موجودہ تعلیم سے بھی محروم ہیں۔ ان تمام باتوں کا خلاصہ حالی کے الفاظ میں یہ ہے کہ :۔

> ''تاوقتیکہ عورتوں میں زمانۂ حال کی تعلیم رواج نہ پائے اور ہمارے واعظین زبانی مجلسوں میں قرآن اور حدیث کی رو سے بیہودہ فضول رسموں کی برائیاں ذہن نشین نہ کریں بہت ہی کم امید ہے کہ ہماری طرز معاشرت میں کوئی معتد بہ اصلاح ہو سکے۔[۲]''

عورتوں کی تعلیم کے بارے میں حالی کے خیالات سرسید سے بہت کچھ مختلف نظر آتے ہیں۔ سرسید عورتوں کی تعلیم کے مخالف نہ تھے۔ لیکن انھیں یہ اندیشہ تھا کہ اس تحریک سے قوم کی توجہ جو اب تک مردوں کی تعلیم پر مرکوز رہی ہے کہیں بٹ نہ جائے اور کوئی کام بھی تکمیل کو نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ عورتوں کی تعلیم

۱۔ مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۲۷۴

۲۔ " " " ۲۷۵

بارے میں ان کا رویہ یہ تھا کہ پہلے مرد تعلیم حاصل کریں، اس کے بعد وہ خود اپنی عورتوں کو پڑھائیں گے۔ لیکن حالی عورتوں کے لیے بھی زمانہ حال کی تعلیم ضروری تصور کرتے ہیں کیوں کہ اس سے اصلاح معاشرت میں مدد ملتی ہے۔

حالی کے دل میں ہندوستانی عورتوں کے لیے جو ایک گہرا درد ہے وہ ہمیں اس دور کے کسی مصلح، مفکر یا شاعر کے یہاں نظر نہیں آتا۔ ان کی "مناجاتِ بیوہ"، اور "چپ کی داد"، مثال کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں۔ "چپ کی داد" میں خاص طور سے جاگیرداری عورت کی صحیح تصویر ملتی ہے جو بڑی حد تک مرد کی ملکیت ہوتی تھی۔ اس نظم میں ان تمام بے رحمیوں اور ناانصافیوں کا ذکر ہے جو مردوں نے عورتوں کے ساتھ روا رکھی تھیں۔ انھیں اس لئے جاہل رکھا جاتا تھا کہ کہیں وہ اپنے جائز حقوق سے واقف ہو کر مردوں کی برابری کا دعوےٰ نہ کرنے لگیں :-

گزرے تھے جگ تم پر کہ ہمدردی نہ تھی تم سے کہیں
تھا منحرف تم سے فلک برگشتہ تھی تم سے زمیں،
دنیا کے دانا اور حکیم اس خوف سے لرزاں تھے سب
تم پر مبادا علم کی پڑ جائے پرچھائیں کہیں
ایسا نہ ہو مرد اور عورت میں رہے باقی نہ فرق
تعلیم پا کر آدمی بننا تمہیں زیبا نہیں[1]

یہ نظم سنہ ۱۹۰۵ء کی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مسلمانوں کے روشن، خیال طبقے میں تعلیم نسواں کی ضرورت کا احساس قوی ہو گیا تھا اور جیسا کہ

---

[1] کلیات حالی۔ جلد دوم چپ کی داد۔ ص ۱۳۱

نظم کے آخری شعر[1] سے ظاہر ہے۔ سلطان جہاں بیگم فرمانروائے بھوپال کی بھی تائیدا سے حاصل ہو چکی تھی۔ یہ مسئلہ جسے سرسید اپنی زندگی میں ٹالتے رہے اب قدامت پسندوں کی مخالفت کے باوجود متشکل ہوتا نظر آرہا تھا۔ حالی کو ان قدامت پسندوں سے کافی اندیشہ اور اس راہ کی مشکلات کا پورا اندازہ ہے لیکن وہ اس سے ہراساں نہیں۔ اس کے برعکس وہ تعلیم نسواں کے حامیوں کی ہمت بندھاتے اور دشواریوں سے مقابلہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں +

لیکن جس جوش وخروش سے حالی نے تعلیم نسواں کی حمایت کی ہے اس سے قدرتی طور پر یہی خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ پردے کی مخالفت میں بھی اسی جوش و خروش سے کام لیں گے۔

اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ پردے کو عورتوں کی اصلاح معاشرت میں ایک روڑا تصور کرتے ہیں اور اس حقیقت سے بھی آشنا نظر آتے ہیں کہ حکمران قوم کے تتبّع میں ہندوستان کی اکثر پردہ نشیں قومیں پردہ ترک کرتی جارہی ہیں پھر وہ یہ بھی اعتراف کرتے ہیں کہ مسلمان عورتوں میں پردہ بس واجبی سا رہ گیا ہے اور پردے کے اندر بدچلنی عام ہے۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر وہ یہ تو کہتے ہیں کہ اگر ساری قوم پردہ ترک کرنے کا تہیہ کرے تو وہ بھی اس کے لئے تیار ہیں ورنہ صرف چند گھرانوں میں پردہ اٹھ جانے سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوگا لیکن آخر میں جب فیصلہ دیتے ہیں تو پردے ہی کے حق میں دیتے ہیں اور اسے عفت و پاکیزگی کا ضامن قرار دے کر اس کے لئے مذہبی جواز بھی فراہم کر دیتے ہیں اور چونکہ مسلمان شرعی حکم کے مطابق اب تک

---

[1] شعر یہ ہے۔ ؎ جو ہم دریپش دستِ غیب ہے اس میں نہاں
تائیدِ حق کا ہے نشان امدادِ سلطانِ جہاں

پردے کے پابند تھے اس لئے انھیں مسلمانوں میں جو عفت و پاکیزگی نظر آتی ہے اس کے مقابلے میں یورپ کی بے پردہ قوموں میں اس کا دسواں حصّہ بھی نظر نہیں آتا۔[1]

حقیقت یہ کہ حالی پردے کے معاملے میں زمانے کے تقاضوں کو محسوس کرتے ہوئے بھی مذہبی عصبیت اور رسم و رواج کی بیڑیوں سے اپنے آپ کو آزاد نہ کر سکے۔ گو زمانے کا ہر تقاضہ پورا کیا جانے کیلئے نہیں ہوتا پھر بھی یہ بات نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ حالی اپنے مقدمات کے منطقی نتائج کی تاب نہ لا سکے۔ اس طور پر ان کا مغربی اور مشرقی عورت کا تجزیہ بھی یک طرفہ ہو گیا۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو حالی کے اخلاق و معاشرت کی اصلاح کا نظریہ اگرچہ وہی ہے جو سرسید کا تھا۔ لیکن حالی کا اضافہ یہ ہے کہ وہ اس کے عملی پہلو پر بھی غور کرتے ہیں اور وہ بھی مسلمانوں کی معاشی حالت کے پس منظر میں۔ اسی لئے ان کے یہاں تجارت اور تاجروں کے طبقے کو اخلاق و معاشرت کی اصلاح میں اس قدر اہمیت حاصل ہے۔ نیز اس معاملے میں وہ سرسید کی انتہا پسندی اور جلد بازی کو ناپسند ہی نہیں کرتے بلکہ ان کے طرز عمل کی درشتی کے شاکی نظر آتے ہیں۔ ذیل کی رباعی میں جس کا عنوان "رفارم کی حد" ہے ان کا اشارہ سرسید ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے :-

دھونے کی ہے اے رفارمر جا باقی
کپڑے پہ ہے جب تلک کہ دھبّا باقی،
دھو شوق سے دھبّے کو پہ اتنا نہ رگڑ
دھبّا رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی[2]

---

[1] مقالات حالی حصہ اول ص ۳۰۱ - ۷ ۔ [2] کلیات نظم حالی - جلد اول - ص ۱۳۵

یہاں حالی کے نکتہ رس ذہن نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اصلاح کے جوش میں بنیاد کا شعور ختم نہ ہو جائے۔

مذہب

جہاں تک مذہبی اصلاح کا تعلق ہے۔ حالی اس کی ضرورت اور اہمیت کو سرسید ہی کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں ہر مذہب ایک مدت کے بعد اپنی اصلیت سے متجاوز ہوتے ہوتے ایک طومار طویل الذیل ہو جاتا ہے۔ لیکن جب زمانے کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں تو اہل مذہب کو ان تمام قصّوں، کہانیوں، رسم و رواج، اوہام و تعصبات اور ملکی قوانین جنھیں امتداد زمانہ کی وجہ سے مذہب کے عناصر و ارکان کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے ترک کرکے صرف اصل مذہب پر قناعت کرنا پڑتا ہے[۱]،،

حالی اپنے دور کو ایسا ہی دور تصور کرتے ہیں جس میں زمانے کی ضرورتیں اہل مذہب کو شکنجے میں کستی ہیں کہ وہ اصل مذہب کو پہچانیں اور اسے حشو و زوائد سے پاک کریں۔

حالی کا زمانہ ہندوستان کے صنعتی دور کے آغاز کا زمانہ تھا۔ حالی کو اس کا احساس تھا کہ صنعتی دور میں جاگیرداری دور کی بہ نسبت زندگی کی مصروفیتیں اور کسب معاش کی دقتیں بڑھ جاتی ہیں کیونکہ وہ اس اسلام کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں جس پر حاشیے چڑھ گئے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اسی اسلام کو اسلام سمجھ لیا جائے تو کسی شخص کو دین کی ادائیگی سے اتنی مہلت نہیں مل سکتی کہ وہ

---

[۱] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۱۴۱

ذلت وخواری سے بھی اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ بھر سکے۔ دنیا میں عزت سے رہنے یا دین کی شوکت بڑھانے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب ادنیٰ درجے کی عزت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے جو تدبیریں کرنا پڑتی ہیں وہ پہلے غالباً ملک اور سلطنت ہی کو درکار تھیں[۱]"

ان حقیقتوں کے پیش نظر حالی کو یہ خوف تھا کہ کہیں مذہب کا چراغ ہمیشہ کے لئے گل نہ ہو جائے کیوں کہ ان کے نزدیک " دنیا کی بہبودی یا دین کی کامیابی مقتضائے وقت کی موافقت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی[۲]" تھی۔ یہ دراصل سرسید کا نظریہ تھا۔ حالی اس کے قائل ہی نہیں علم بردار بھی ہیں۔ سرسید نے مذہب کو مغرب کے صنعتی دور سے ہم آہنگ کرنے کے لئے مغرب کی عقلیت اور سائنس کی روشنی میں اسلام کو پیش کیا اور اسے تعلیم یافتہ طبقے کے لئے قابل قبول بنانے کی کوشش کی۔

اس سلسلے میں انھوں نے صرف قرآن کو مذہب کا اصل سرچشمہ قرار دیا اور اس کی وہ تفسیر پیش کی جو مغربی اقدار کے مطابق تھی۔ حالی نے سرسید کی ان کوششوں کو ہمیشہ سراہا اور اگرچہ انھیں سرسید کی تفسیر القرآن میں بعض جگہ نمایاں لغزشیں نظر آئیں۔ پھر بھی انھوں نے سرسید کی مذہبی خدمات میں اسے "ایک نہایت جلیل القدر خدمت سے تعبیر کیا[۳]"، لیکن خود حالی نے مذہب اور وقت کے تقاضوں میں مطابقت پیدا کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ سرسید سے

---

[۱] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۷۸

[۲] " " " ۳۱

[۳] حیات جاوید حصہ اول ص ۲۰۴

قطعی مختلف ہے۔ عقل و سائنس کی بجائے وہ "الدّینُ یسرٌ" کو مذہبی اصلاح کا معیار قرار دیتے ہیں:۔

شریعت کے احکام تھے وہ گوارا   کہ شیدا تھے ان پر یہود و نصاریٰ
گواہ ان کی نرمی کا قرآں ہے سارا   خود الدّینُ یسرٌ نبی نے پکارا

مگر یاں کیا ایسا دشوار ان کو
کہ مومن سمجھنے لگے بار ان کو[1]

الدّینُ یسرٌ کی تصریح کے لئے حالی نے اسی عنوان سے ایک مضمون بھی سپرد قلم کیا ہے۔ اس میں انھوں نے قرآن اور حدیث کی رو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ دین آسان ہے تمام ادیان کا خاص مقصد اخلاق انسان کی تہذیب ہے۔

دین برحق وہی ہے جس میں کوئی بندش ایسی نہ ہو جو انسان کو اس کی واجبی آزادی سے محروم کر دے۔ تعصب جو انسانی ترقی کا مانع ہے اس کے ناگوار بوجھ سے اسلام کو طرح طرح سے سبک دوش کیا گیا ہے۔ اہل کتاب کا کھانا مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ لونڈی غلاموں کی اس قدر حمایت کی گئی ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً ہمیشہ کے لئے آزاد کر دیئے گئے ہیں۔ رائے انسانی کو اسلام میں یہاں تک آزادی حاصل ہے کہ وہ حکم جو نبی اپنی رائے سے دے اسے ماننے یا نہ ماننے کا لوگوں کو اختیار دیا گیا ہے[2]

الغرض اصل دین آسان تھا اور اس میں واجبی امنگ اور خوشی اور آزادی

---

[1] مسدس حالی۔ ص ۶۱

[2] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۴۸۔ ۵۰

کو روکنے والی کوئی شے نہ تھی ۔ لیکن کچھ مدت کے بعد اس پر حاشیے چڑھنا شروع ہو گئے ۔ حالی نے ان کی اچھی خاصی تفصیل دی ہے ۔ لیکن پہلا حاشیہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں انھوں نے دین اور دنیا کی جداگانہ حیثیتوں سے بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ پیغمبر اسلام کی تعلیم کے دو پہلو ہیں ۔ ایک تعلیم تو وہ ہے جو ان حضرات کے فرائض منصبی میں داخل تھی ۔ یعنی احکام الٰہی کی تبلیغ لوگوں کو مبدا اور معاد کی حقیقت سے آگاہ کرنا اور ان کے عقائد باطلہ اور اخلاق رذیلہ کی اصلاح کرنا ۔ اس کا نام شریعت تھا اور اس کی مخالفت پر ضلالت کا اطلاق ہوتا ہے ۔

دوسری تعلیم معاش سے تعلق رکھتی ہے اور آپ کے فرائض منصبی سے متعلق نہ تھی چنانچہ اس کی تعمیل امت پر فرض نہیں [1]

حالی نے اس دعوے کے ثبوت میں قرآن اور حدیث کے حوالوں کے علاوہ شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کے اقتباسات بھی فراہم کئے ہیں ، غالباً اپنے اس نقطۂ نظر کے لئے وہ شاہ صاحب ہی کے ممنون ہیں ۔

مختصر یہ کہ حالی نے بھی سرسید کی طرح موجودہ دور کی ترقیوں سے فائدہ اٹھانے کے لئے دین کو دنیا سے جدا کیا ، اگرچہ ان کا طریق کار سرسید کی مانند سائنٹفک نہ تھا ۔

یہاں غیر شعوری طور پر وہ سرمایہ دارانہ دور کی اس خصوصیت کو اپناتے ہیں جس کے ماتحت مذہب ذاتی عقیدے کی چیز بن جاتا ہے اور دنیوی مسائل میں اس کا احتساب اور سخت گیری قائم نہیں رہتی ۔

---

[1] مقالات حالی حصہ اول ۔ ص ۵۱ - ۵۲

قرآن میں انھیں نئی تفسیر کی گنجائش نظر آتی تھی [1] لیکن اس کے باوجود انھوں نے سرسید کی طرح نہ تو قرآن کی کوئی نئی تفسیر پیش کی اور نہ اسلام کی کوئی نئی تعبیر۔ اس کے برخلاف انھوں نے مذہب کو نئی کسوٹیوں کے بجائے پرانی کسوٹیوں پر ہی پرکھا اور اسے نئے حالات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ بھی ملحوظ رہے کہ یہ کوشش عام طور سے سرسید کی تائید میں تھی۔ مخالفت میں نہ تھی۔

مثال کے طور پر سرسید کے یہاں اگر دین کے مقابلے میں دنیا پر زور ہے تو حالی بھی دین و ملت کی بقا کا انحصار دنیاوی ترقیوں پر ہی رکھتے ہیں۔

گئے وہ دن کہ نفریں کرتے تھے دین دار دنیا پر
بقائے دین و ملت منحصر دنیا پہ اب جانو [2]

اس سلسلے میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ سرسید مروجہ صوفیانہ عقائد کے قائل نہ تھے صوفیا اور صوفی منش شعرائے دنیا کے گزشتنی اور گزاشتنی ہونے پر اتنا زور دیا تھا کہ حرکت و عمل کی قوتیں مضمحل ہو گئی تھیں اور دنیوی ترقی کے لئے جہد کا خیال سر سے جاتا رہا تھا۔ سرسید نے اس تصور کو عام ذہنوں سے دور کرنے کی کوشش کی اور دنیوی ترقی کے لئے عمل و حرکت کا پیغام دیا۔ حالی بھی اس امر میں سرسید کے ہم خیال ہیں اور ان تمام صوفیانہ تصورات کے سخت مخالف ہیں جو دنیا کی بے ثباتی، تقدیر پرستی اور بے عملی کی طرف رہبری کرتے ہیں ان تصورات کے بارے میں حالی کا بیان یہ ہے کہ اگر تمام انسان

---

[1] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۲۲۸

[2] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ مسلمانوں کی تعلیم۔ ص۔ ۵۷

ان پر کاربند ہوں" تو دنیا کے سارے کاروبار درہم برہم ہو جائیں۔ شجاعت اور ہمت، عقل اور تدبّر، محنت اور جفاکشی، عدالت اور سیاست، غرض کہ وہ سب صفتیں جو انسان کو انتظام معاش کے لئے عطا ہوئی ہیں یک قلم معطل اور بیکار ہو جائیں۔[1]

صوفیانہ عقائد اور تصورات بہت کچھ جاگیرداری دور کی شخصی اور جابرانہ حکومت کی پیداوار تھے۔ اس نظام میں صنّاعوں، دست کاروں اور تعلیم یافتہ طبقے کی معاش کا انحصار عام طور سے فرمان روا طبقے کے رحم و کرم پر تھا۔ اس لئے اول الذکر طبقوں نے اپنی تسکین کے لئے رفتہ رفتہ ایک ایسے فلسفہ کی تشکیل کی جو اس کی محرومیوں اور مجبوریوں کا جواز بن سکے۔ چنانچہ ناپائیداریٔ دنیا، تقدیر، توکل، جبر اور اسی قسم کے تصورات نے عقائد کی صورت اختیار کرلی اور سماج میں ایک عام جمود اور تعطل کی کیفیت پیدا ہو گئی۔

لیکن صنعتی دور میں محنت اور عمل کے بغیر زندہ رہنا دشوار ہی نہیں نا ممکن تھا۔ چنانچہ حالی نے اگر ان تصورات کو عقل اور مذہب دونوں کی رو سے غلط ٹھہرایا اور ان تصورات کی اشاعت کی جو عمل و حرکت سے ہم کنار تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں دنیا کا وجود صوفیا کے نزدیک موہوم تھا۔ حالی اسے یقینی سمجھتے ہیں[2] اس طرح انھوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ دنیا کی ہر شے اسباب و علل کے ساتھ وابستہ ہے[3]

---

[1] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۱۶۵ [2] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۹۳

[3] ″ ″ ″ ۹۳

دوستو! انکار اگر تم کو بداہت کا نہیں
عالم اسباب ہے دنیا اسے جانو یقیں
کاہ سے لے کوہ تک ذرّے سے لے تا آفتاب
سب کو ہے جکڑے ہوئے اسباب کی حبل المتیں[1]

حالی صوفیا کی طرح انسان کی مجبوری اور ناچاری کے قائل نہیں وہ انسان کو افعال میں صاحب اختیار سمجھتے ہیں[2] جبر و قدر کا قدیم نزاعی مسئلہ ان کے خیال میں مذہب سے متعلق نہیں :-

جبریہ و قدریہ کی بحث و تکرار
دیکھا تو نہ تھا کچھ اس کا مذہب پہ مدار
جو کم ہمت تھے ہو گئے وہ مجبور
جو باہمت تھے بن گئے وہ مختار[3]

تقدیر کا عقیدہ بڑا محبوب و مقبول عقیدہ تھا۔ حالی نے اس مسئلے پر بھی قلم اٹھایا ہے اور تقدیر پرستوں کی خاصی خبر لی ہے :-

کبھی کہتے ہیں سعی و کوشش سے حاصل | کہ مقسوم بن کوششیں سب ہیں باطل
نہیں ہوتی کوشش سے تقدیر زائل | برابر ہیں یاں محنتی اور کاہل،

ہلانے سے روزی کی گر ڈور ہلتی
تو روزی نکموں کو ہرگز نہ ملتی

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم تحفۃ الاخوان - ص ٩٧

[2] مقالات حالی حصہ اول - ص ٩٣

[3] کلیات نظم حالی جلد اول - ص ١٥٠

نکموں کے ہیں سب یہ دل کش ترانے — سلانے کو قسمت کے رنگین فسانے
اسی طرح کر کے حیلے بہانے — نہیں چاہتے دست و بازو ہلانے

وہ بھولے ہوئے ہیں یہ عادت خدا کی،
کہ حرکت میں ہوتی ہے برکت خدا کی[1]

حالی کے نزدیک مختلف اسباب میں جو مختلف تاثیریں ہیں اسی کا نام تقدیر الٰہی ہے۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ جو نفع یا نقصان پہنچنے والا ہے وہ ضرور پہنچے گا، خواہ تدبیر کی جائے یا نہ کی جائے۔

اسی طرح توکل کے صحیح معنی اپنے کو عاجز سمجھنے اور خدا پر بھروسہ کرنے کے ہیں اور شریعت کی رو سے یہ تدبیر کے منافی نہیں کیوں کہ اگر تدبیر اور توکل میں منافات ہوتی تو کسب معاش میں کوشش کرنے کی ترغیب و تعریف نہ ہوتی۔ تدبیر، ان کی نظر میں فطرت انسانی کا خاصہ اور کامیابی کا سیدھا راستہ ہے۔ توکل کی اس لئے تعریف کی گئی ہے کہ انسان اپنی تدبیر پر مغرور نہ ہو اور یہ سمجھے کہ اگر قدرتی تائیدیں نہ ہوں اور وہ تمام اسباب جو کامیابی کے لئے مقدرات ہیں مساعد نہ کریں تو کامیابی ناممکن ہے۔

توکل کی تعلیم میں دنیاوی مصلحت یہ ہے کہ انسان خدا پر بھروسہ کرے اور مشکلات میں کمیں جی نہ چھوڑ دے۔ چنانچہ توکل کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ تدبیر و کوشش میں اور بھی زیادہ جرأت اور حوصلہ پیدا ہو۔ لیکن تدبیر کے باوجود انسان کو بعض اوقات ناکامیوں کا منہ دیکھنا پڑتا ہے اور انسان تدبیر کو لاحاصل سمجھنے لگتا ہے۔ اس کی اصل وجہ عام طور سے تدبیر کا نقص ہے۔ کوششوں اور تدبیروں

---

[1] ضمیمہ۔ ص ۱۰۵

کی ناکامی کی ایک وجہ حالی یہ بھی بتاتے ہیں کہ جس قوم میں زمانہ کے مطابق علوم و فنون کی تعلیم رائج نہیں ہوتی ان کا تجربہ اور واقفیت محدود ہوتی ہے اور اس لیے ان کی تدبیریں اکثر غلط یا غیر مفید ثابت ہوتی ہیں چنانچہ پے در پے ناکامیاں ہوتی ہیں تو وہ تدبیر کو ہیچ و پوچ سمجھنے لگتے ہیں۔

لیکن ایشیائی قوموں میں حالی کے نزدیک پست ہمتی کی سب سے بڑی وجہ اوہام کا غلبہ اور عقل کی مغلوبیت ہے اور چوں کہ مسلمان بھی ان ہی اوہام میں مبتلا ہیں۔ اس لئے ان میں بھی کم حوصلگی پیدا ہو گئی اور وہ اپنے آپ کو مجبور و ناچار سمجھنے لگے۔ آخر میں حالی کامیابی کے لئے تین شرطوں کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ محنت علم اور ہنر۔ یہ تین چیزیں ہوں تو جلد یا بدیر کامیابی یقینی ہے۔[1]

تعلیم

تعلیم کے بارے میں حالی کے تصورات واضح ہیں۔ وہ سرسید کی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ پرانے علوم و فنون پر جو جمود و انحطاط کے عالم میں تھے ان کی تحصیل سے موجودہ دور میں کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ نہ تو ان سے کسب معاش ہی میں مدد مل سکتی ہے اور نہ وہ مغربی عقلیت اور سائنس کے مقابلے ہی میں ٹھہر سکتے ہیں:۔

نتائج ہیں جو مغربی علم و فن کے　　وہ ہیں ہند میں جلوہ گر سو برس سے
تعصب نے لیکن یہ ڈالے ہیں پردے　　کہ ہم حق کا جلوہ نہیں دیکھ سکتے

دلوں پر ہیں نقش اہل یوناں کی رائیں
جواب وحی اترے تو ایمان نہ لائیں

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۹۱۔ ۱۱۴

اب اس فلسفہ پر جو ہیں مرتے والے شفا اور مجسطی کا دم بھرنے والے
ارسطو کی چوکھٹ پہ سر دھرنے والے فلاطون کی اقتدا کرنے والے
وہ تیلی کے کچھ بیل سے کم نہیں ہیں،
پھرے عمر بھر اور جہاں تھے وہیں ہیں،

نہ سرکار میں کام پانے کے قابل نہ دربار میں لب ہلانے کے قابل
نہ جنگل میں ریوڑ چرانے کے قابل نہ بازار میں بوجھ اٹھانے کے قابل
، نہ پڑھتے تو سو طرح کھاتے کما کر ،
، وہ کھوگئے اور تعلیم پا کر[1]،

مغربی علوم وفنون جو حالی کے قول کے مطابق ہندوستان میں سو سال سے جلوہ گر تھے۔ ان نے کسی نے فائدہ اٹھایا تھا تو ہندوؤں نے اٹھایا تھا

انگریزی تعلیم کی بدولت وہ ایک طرف سرکاری ملازمتوں کے حصول میں کامیاب تھے تو دوسری طرف انھوں نے صنعت وحرفت اور آزاد پیشوں کو ذریعہ معاش بنالیا تھا۔ لیکن سرسید نے جب مسلمانوں کے لئے مغربی تعلیم کی بنا ڈالی تو ان کا مقصد صرف ملازمتوں کا حصول تھا۔ جس کے لئے وہ حکومت کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کو بھی ایک ضروری شرط قرار دیتے تھے حالی سرسید کے ان خیالات سے بخوبی واقف تھے اور انھیں اس کا احساس تھا کہ موجودہ حالات میں حکومت کی خوشنودی مسلمانوں کے لئے کتنی ضروری ہے۔ وہ یہ بھی دیکھ چکے تھے کہ سرسید اپنی انتھک کوششوں کے باوجود

---

[1] مسدس حالی - ص ۲۷

مغربی تعلیم کی بنیاد اس وقت تک نہ ڈال سکے۔ جب تک حکومت نے خود اس میں دلچسپی نہ لی اور دست اعانت نہ بڑھایا۔ علی گڑھ کالج اس کا زندہ ثبوت تھا:۔

پاؤ گے تاریخ میں ہرگز نہ تم اس کی مثال
سلطنت نے قوم کی جو یاں نہ دفرمائی ہے[1]

ان حالات میں حالی کے لئے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ سرسید کی تائید و ترجمانی کرتے۔ چنانچہ سرسید نے کالج کے قیام کے جو مقاصد قرار دیئے تھے وہی حالی نے بھی بجنسہٖ پیش کئے ہیں۔

یہ کالج قوم کو آپ اپنے بل چلنا سکھاتا ہے،
سہارا غیر کا چھوڑیں یہ اک اک کو سمجھاتا ہے،
نہ چھوڑیں دین کا دامن رہیں دنیا میں عزت سے
سبق سب قوم کے بچوں کو یہ دونوں پڑھاتا ہے
نہیں پاتا کبھی عزت کی خواہش سے کوئی عزت
معزز کس طرح بنتے ہیں گر اس کو سکھاتا ہے
خدا نے کر دیا حکمراں جس قوم کو ہم پر،
خلوص اور دوستی اس قوم کی دل میں بٹھاتا ہے
رعیت کو برابر حق دیئے ہیں جو حکومت نے
طلب سے پہلے ان کا مستحق بننا بتاتا ہے
دغا کا بیج بوتا ہے، تعصب دل سے کھوتا ہے

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ مدرسۃ العلوم مسلمانان۔ ص ۳۶

مسلمانوں کو گڈ بجکٹ بننا یہ سکھاتا ہے[1]

علی گڑھ کالج کے متعلق اسی قسم کے وفادارانہ خیالات کا اظہار حالی نے ایک اور نظم میں بھی کیا ہے:

اطاعت سلطنت کی احترام اہل حکومت کا
وفاداری کی گردن میں بندھی سب نے رسن دیکھیں
زباں سے قیصر ہندوستان کا نام لے کوئی
تو اک دریا محبت کا دلوں میں موجزن دیکھیں[2]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ وفاداری کی رسن، حالی کے نزدیک مجبوری اور مصلحت تھی۔ تعلیم اور اس کے مقصد کے بارے میں ان کا اپنا نظریہ سرسید کے نظریہ سے قطعی مختلف تھا۔ اس نظریے کو انھوں نے کھلم کھلا سرسید کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ سرسید کی تعلیمی تحریک میں جو بڑی مشکل سے صورت پذیر ہوئی تھی کسی قسم کا رخنہ ڈالنا پسند نہ کرتے تھے۔ دوسرے وہ یہ بھی نہیں بھولتے کہ مسلمانوں میں مغربی تعلیم رائج کر کے سرسید نے قوم پر وہ احسان کیا ہے جس کی شکرگزاری کے لئے الفاظ مساعدت نہیں کرتے۔

ہمارے شکریے اے قوم احسان اس کا بالا ہے
کہ جس نے قوم کی تعلیم کا یاں ڈول ڈالا ہے[3]

شکر و امتنان کے اس جذبے نے حالی کی زبان تو بند نہیں کی لیکن انھوں

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ علی گڑھ کالج کیا سکھاتا ہے۔ ص ۵۶
[2] " " جلد دوم ۔ مسلمانوں کی تعلیم ص ۶۹
[3] " " " " " " " ص ۶۰

نے اپنا نقطۂ نظر اور اپنا پروگرام کچھ اس انداز میں پیش کیا کہ اس میں سرسید کی مخالفت کا انداز نہ پیدا ہونے پائے۔ یعنی ایک طرف وہ سرسید کی تائید کرتے رہے دوسری طرف اپنی بات بھی کہتے رہے۔

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ حالی مغربی علم وفن ہی کو مسلمانوں کی مشکلات کا اصل حل سمجھتے تھے۔ لیکن اس سے ان کی مراد عام طور سے وہ علم وفن تھے جن کی بنیاد سائنس پر ہے۔

حالی کی نظر سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ تھی کہ انگریزوں کی سرمایہ دارانہ حکومت کی بدولت ہندوستان مشینی صنعت کے دور میں داخل ہو چکا ہے، مشین کی قوت، عظمت اور ہیبت کا احساس ان کے یہاں جتنا قوی ہے اتنا ہی درست ہے۔

سائنس نے مغرب میں جو انقلاب برپا کیا تھا اور جس طرح وہ زندگی کے مختلف شعبوں کو متاثر کر رہی تھی، حالی اس سے بے خبر نہ تھے۔ سائنس کی بدولت انسان نے فطرت کی قوتوں پر قابو پاکر کائنات کی تسخیر شروع کر دی تھی۔ تحقیق و ایجاد کی صلاحیتیں بیدار ہو چکی تھیں اور نت نئی فتوحات سامنے آ رہی تھیں:۔

اس نے ان کمزدر ہاتھوں سے مسخر کر لیا — ابر و برق و باد سے تا بحر و بر و دشت و در
کل کی تحقیقات نظروں سے اتر جاتی ہے آج — بڑھ رہا ہے دم بدم یوں آجکل علم بشر
قوت ایجاد نے اب یاں تلک پکڑا ہے زور — شام کی ایجاد ہو جاتی ہے باسی تا سحر[1]

اس کے علاوہ مشین کی ایجاد سے ذرائع پیداوار بدل گئے تھے مشینی

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ فلسفۂ ترقی۔ ص ۱۰۹

مال کی کثرت قدیم صنعت و دست کاری کا گلا گھونٹ رہی تھی اور سائنس کی حقیقتوں کے آگے قدیم علم و حکمت کے تصورات دم توڑ رہے تھے :۔

رو ترقی کی چلی آتی ہے موجیں مارتی
اگلے وقتوں کے نشان کرتی ہوئی زیر و زبر
دست کاری کو مٹاتی صنعتوں کو روندتی
علم و حکمت کی پرانی بستیاں کرتی کھنڈر[1]

حالی کا یہ صنعتی شعور ان کے لئے بڑا تکلیف دہ تھا۔ انھیں یہ فکر دامن گیر تھی کہ مسلمان جو اب تک جاگیرانہ ذہنیت میں اسیر ہیں سائنس اور صنعت کے دور میں کس طرح زندگی بسر کریں گے۔ کیوں کہ صنعتی عہد میں جاگیری دور کے برخلاف کسب دولت کا انحصار ذاتی محنت و مشقت پر ہوتا ہے :۔

گئے وہ دن کہ ثروت باپ دادا چھوڑ جاتے تھے،
بس اب ثروت سے مزدوروں کا حصہ اے تن آساں تو[2]

انھیں اس کا یقین تھا کہ موجودہ دور میں کوئی پیشہ یا فن، علم یعنی سائنس کے بغیر نفع بخش ثابت نہیں ہو سکتا :۔

گیا دورِ حکومت کا بس اب حکمت کی ہے باری
جہاں میں چار سو علم و عمل کی ہے عمل داری
ضرورت علم و دانش کی ہے ہر فن اور صناعت میں

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ فلسفۂ ترقی۔ ص ۱۱۰
[2] " " " " مسلمانوں کی تعلیم ص ۵۸

نہ چل سکتی ہے اب بے علم نجاری نہ معماری
جہاں علم تجارت میں نہ ماہر ہوں گے سوداگر
تجارت کی نہ ہوگی تا قیامت گرم بازاری[1]

علم و دانش کی ضرورت حالی کی نظر میں صرف نجاری، معماری اور تجارت جیسے پیشوں تک محدود نہیں بلکہ ادنے سے ادنے پیشے میں بھی وہ اسے کامیابی کی کلید سمجھتے ہیں۔ ان کے قول کے مطابق وہ زمانہ آگیا تھا کہ آقاؤں کو ان نوکروں کی خدمت پسند نہ آئے گی جو زیور تعلیم سے عاری ہوں گے، سائیسی کے پیشے کے لئے بھی امتحان علم بیطاری، دینا پڑے گا۔ بکاؤں اور باورچیوں کو بھی اپنے فن کی باقاعدہ تعلیم حاصل کرنا ہوگی۔ الغرض

کوئی پیشہ نہیں اب معتبر بے تربیت ہرگز
نہ فصادی، نہ جراحی، نہ کحالی، نہ عطاری
جہاں تک دیکھئے تعلیم کی فرمانروائی ہے
جو سچ پوچھو تو نیچے علم ہے اوپر خدائی ہے[2]

جاگیری دور میں حالی کے نزدیک علم و ہنر کی حیثیت زیادہ تر آرائشی اور نمائشی تھی۔ مسلمانوں کا اعلیٰ طبقہ اسے صرف اس لئے حاصل کرتا تھا کہ سوسائٹی میں اُسے عزت کی نظر سے دیکھا جائے۔

لیکن موجودہ دور میں علم و ہنر کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی تھی۔ اب یہ وجہ آرائش نہیں وجہ زندگی بن گئے تھے۔ یعنی پہلے یہ معاش کا ذریعہ

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم مسلمانوں کی تعلیم۔ ص ۵۰
[2] " " " " " ۵۹

نہ تھے لیکن اب خود معاش کا دار و مدار ان پر تھا:۔

گئے دن وہ کہ تھا علم و ہنر انسان کا زیور

ہوئی ہے زندگی خود منحصر اب علم و دانش پر[1]

اور پھر حالی کو جاگیری دور کے جمود کے مقابلے میں عہد حاضر کی تیز رفتاری کا بھی احساس تھا:۔

یہ دورہ ہے بنی آدم کی روز افزوں ترقی کا

جو آج اک کام ہے اعلیٰ تو کل ہے اس سے اعلیٰ تر[2]

اس روز افزوں ترقی کے دور میں جس کا انحصار علم و دانش پر تھا مسلمانوں کو اپنے جینے کا سامان اور جگہ پیدا کرنی تھی۔ حالی کے خیال میں یہ صرف اسی وقت ممکن تھا جب وہ مقتضائے حال کے مطابق جدید تعلیم پر مائل ہوں ورنہ ان کے نام و نشان کا صفحۂ ہستی سے مٹ جانا یقینی تھا:۔

زمانہ نام ہے میرا تو میں سب کو دکھا دوں گا

کہ جو تعلیم سے بھاگیں گے نام ان کا مٹا دوں گا[3]

اس تعلیم سے حالی کی مراد وہ تعلیم ہے جو مسلمانوں کو سائنٹفک طور پر آزاد پیشے اختیار کرنے کے قابل بنادے۔ وہ دراصل سرسید کے برعکس ٹیکنیکل ایجوکیشن کے حامی نظر آتے ہیں۔ سائنسی علوم کی تعلیم بھی ان کے یہاں ثانوی اہمیت رکھتی ہے۔ ان کا سارا زور صنعت و دست کاری کی تعلیم پر ہے جسے

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ مسلمانوں کی تعلیم۔ ص ۵۶

[2] ” ” ” ” ” ” ۶۰

[3] ” ” ” ” ” ” ۶۰

وہ عام خواہشوں کے مطابق تصور کرتے ہیں :۔

"بالفعل بہ نسبت اس کے کہ ایک مدرسہ فزیکل سائنس کی تعلیم کے لئے قائم کیا جائے۔ بہتر ہے کہ ایک تعلیم خانہ صنعت اور دست کاری کے لئے کھولا جائے۔ کیوں کہ پہلی صورت کی بہ نسبت دوسری صورت عام خواہشوں کو زیادہ پورا کرنے والی ہے"[1]

یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ مذکورۂ بالا خیال کا اظہار حالی نے اس زمانے میں کیا جو علی گڑھ کالج کے قیام کا زمانہ ہے یعنی سنہ ۱۸۷۶ء اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حالی ابتدا ہی سے تعلیم کے مسئلے پر سرسید سے اختلاف رکھتے تھے اور صرف ایسی تعلیم کے حق میں تھے جو عملی اعتبار سے بھی مفید وکارآمد ہو۔

انھوں نے ایک مثال میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مسلمانوں کو انگریزوں کی ترقی یافتہ قوم کے علوم کس طرح اور کس نقطۂ نظر کے تحت حاصل کرنے چاہئیں۔ اب تک جو نظریہ کارفرما تھا وہ ان کے خیال میں افسوس ناک تھا لکھتے ہیں :۔

"لیکن اس غیر قوم سے جوں جوں میل جول بڑھتا گیا اُن کو اِن کی اور اِن کو اُن کی زبان سیکھنے کی ضرورت زیادہ ہوتی گئی۔ انھوں نے اول ان کی زبان سیکھی پھر رفتہ رفتہ ان کے علم بھی سیکھنے لگے۔ جن علموں کے ذریعہ انھوں نے

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ دوم۔ ص ۱۰

ہر فن میں ترقی کی تھی وہ علم بھی انھوں نے حاصل کئے
مگر سوائے رٹ لینے کے کوئی عملی فائدہ ان کے علموں
سے نہ اٹھایا۔ وہ علم کو عمل کی غرض سے سیکھتے تھے۔ انھوں
نے علم کو محض علم کے واسطے سیکھا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچ چکے
تھے کہ علم آدمی کے لئے بنا ہے مگر یہ مشکل ابھی یہیں تک
پہنچے تھے کہ آدمی علم کے لئے بنا ہے...... اب تاوقتیکہ
وہ علم کو عمل کی غرض سے نہ پڑھیں اور اس سے عملی فائدے
نہ اٹھائیں تب تک ممکن نہیں کہ ان کی حالت درست ہو[1]۔"

حالی کو اس طریقہ تعلیم کی نسبت جس کی بنیاد میکالے نے ڈالی تھی کوئی حسن
ظن نہ تھا۔ اس تعلیم کی غایت یہ تھی کہ "سامراجی نظم ونسق زیادہ زیادہ
خوش اسلوبی سے چل سکے[2]۔"

حالی اس راز کو خوب سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کا یہ آل نامہ ملاحظہ ہو

"العلم	قسمے از جہل مرکب
"الامتحان	آزمائش لیاقت ممتحناں
"الیونیورسٹی	کارخانہ کلرک سازی[3]

یعنی یونیورسٹی کی تعلیم کا اصل مقصد حالی کے نزدیک دفتروں کے لئے کلرک
مہیا کرنا تھا۔ امتحان کے طریقے کو وہ محض ایک ڈھونگ سمجھتے ہیں جس سے

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۱۷۱

[2] نیا ہندوستان۔ از رجنی پام دت۔ ص ۵۵۴

[3] یادگار حالی۔ از صالحہ عابد حسین۔ ص ۵۹

طلبہ کی صحیح قابلیت کا اندازہ ناممکن ہے۔ چناں چہ اس نظام تعلیم میں تحصیل علم کے بعد بھی جہالت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ طلبہ میں نہ علمی بصیرت پیدا ہوتی ہے نہ عملی صلاحیت۔ حالی علم کو عمل کی خاطر حاصل کرنے کے قائل ہیں اور چونکہ مروّجہ طریقۂ تعلیم سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا اور فارغ التحصیل طلبہ میں ملازمت کے سوا کوئی ایسی صلاحیت پیدا نہیں ہوتی کہ وہ اپنے پیروں پر آپ کھڑے ہو سکیں، اس لیے انھیں سخت مایوسی ہوتی ہے یہاں بھی سرسید سے ان کا اختلاف ظاہر ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"ہماری قوم میں انگریزی تعلیم (جو پریکٹیکل [عملی یعنی کام کرنے والے اشخاص] پیدا کرنے کا دعویٰ کرتی ہے" چشم بدور روز بروز بڑھتی جاتی ہے اور تعلیم یافتہ اصحاب کی تعداد میں ہر سال معقول اضافہ ہوتا رہتا ہے مگر افسوس ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے سوا عملی قوت اور سلف ہلپ (اپنی مدد آپ کرنا) کا مادہ ان میں تعلیم کے بعد اتنا بھی باقی نہیں رہتا جتنا کہ مدرسہ میں داخل ہوتے وقت وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔"

"ان میں سے ایک گروہ وہ ہے جس کی بڑی دوڑ 'بی اے'، یا 'ایم اے'، کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد یہ ہے کہ مڈل پاس کئے ہوئے طلباء کی طرح سرکاری نوکری کے لئے ادھر ادھر سلسلہ جنبانی کرتا پھرے اور ذریعوں اور سفارشوں کی تلاش میں ایک مدت

تک سرگرداں و پریشان رہے ان کو اپنے دست و بازو
پر اتنا بھی بھروسہ نہیں ہوتا جتنا کہ چرندوں اور پرندوں
کو اپنی قوت لایموت کی تلاش میں ہوتا ہے۔ وہ وجہ معاش
کو غلامی یعنی نوکری ہی میں منحصر جانتے ہیں۔ ان میں اور
ایک غریب اورینٹل سکالر (عربی یا فارسی کے عالم) میں
صرف اتنا ہی فرق ہوتا ہے کہ انھوں نے زمانہ کی ضرورت
کے موافق باقاعدہ غلامی کا پیشہ سیکھا ہے اور اس بیچارے
نے نہیں سیکھا۔"[1]

علی قوت اور سلف ہلپ کا مادہ حالی کے نزدیک صرف آزاد پیشوں کی تعلیم ہی سے پیدا ہو سکتا ہے وہ ہمیشہ اسی کی تبلیغ کرتے رہے۔ کراچی کے خطبۂ صدارت (سنہ ۱۹۰۸ء) میں وہ ایک بار پھر ان ہی خیالات کا اعادہ کرتے ہیں:۔

"میں صنعت و حرفت کی تعلیم کے متعلق آپ صاحبوں
کے سامنے کوئی نئی بات نہیں کہتا بلکہ جو کچھ پہلے کہا جا
چکا ہے اسی کو دہراتا ہوں اور قوم کے لیڈروں کو یاد
دلاتا ہوں کہ وہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کو صنعت و حرفت
کی طرف متوجہ کریں[2]"

اور صرف یہی نہیں زراعت کی تعلیم کو وہ کچھ اس سے بھی زیادہ

---

[1] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۱۷۶

[2] مقالات حالی۔ حصہ دوم ص ۹۱

سمجھتے ہیں :۔

"جس طرح صنعت وحرفت کی تعلیم کا قوم میں پھیلنا ضروری ہے اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ ہمارے نوجوانوں کو نئے طریقۂ زراعت کی تعلیم دلانی ضروری ہے ۔[1]"

حالی دراصل سماجی اصلاحات کے ذریعے مسلمانوں میں ایک متوسط طبقہ پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ اسی طبقے میں انھیں وہ صلاحیت نظر آتی تھی جو قوم کی ڈوبتی ہوئی کشتی کو منجدھار سے نکال کر کنارے تک پہنچا سکتی تھی ۔ یوں تو مسلمانوں میں صاحبانِ ثروت بھی تھے اور علمائے مذہب بھی، لیکن حالی کو ان سے کوئی خاص توقع نہ تھی کیوں کہ یہ اپنے حال میں مست تھے اور وہ اپنے خول میں بند ۔ نئے حالات اور نئے تقاضوں سے نہ انھیں واقفیت نہ انھیں دلچسپی ۔

قوم کو اپنے تنزل سے ابھرنے کی اُمید
اہل علم واہل دولت سے بہت کچھ تھی مگر
اہل دولت کا ہے اس عالم سے اک عالم جدا
عالم بالا سے بھی ہے جو کئی منزل ادھر
اب رہے عالم سو اتنا سوفتا ان کو کہاں
دین کا پھر کون ہے ؟ دنیا میں وہ الجھیں اگر[2]

---

[1] مقالات حالی ۔ حصہ دوم ۔ ص ۹۱

[2] کلیات نظم حالی جلد دوم ۔ تحفۃ الاخوان ۔ ص ۱۰۱

اہل علم اور اہل دولت کے علاوہ حالی کی نظر ادنیٰ یا محنت کش طبقے پر بھی پڑتی تھی لیکن یہ بھی اپنی جہالت اور افلاس کے باعث قومی ترقی میں کوئی حصہ نہ لے سکتا تھا۔ اب لے دے کے صرف ایک ہی طبقہ رہ جاتا تھا اور وہ تھا متوسط طبقہ جس پر انھوں نے اپنی نظم "قوم کا متوسط طبقہ" میں روشنی ڈالی ہے۔ اس کی تمہید میں یہ الفاظ خود ان ہی کے قلم سے نظر آتے ہیں

"اس نظم میں متوسط درجہ کے لوگوں کی حالت کو فقرا اور اغنیا دونوں کی حالت سے بہتر بتایا گیا ہے۔ متوسطین سے وہ لوگ مراد ہیں جنھوں نے اپنی ذاتی کوشش اور سلف ہلپ سے دولت، عزت، رینک نامی یا علم و فضل میں اپنی پہلی حالت سے ترقی کرکے اپنے ہم سروں میں امتیاز حاصل کیا ہو۔ ادنےٰ درجے سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنی لیست حالت سے آگے بڑھنا نہیں چاہتے یا چاہتے ہیں مگر نہیں بڑھ سکتے۔ اعلیٰ درجے سے وہ لوگ مراد ہیں جو دولت اور عزت کے لحاظ سے ایک ممتاز حالت میں پیدا ہوئے مگر اس حالت سے ترقی کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے اور نیز اس حالت پر قائم رہنے کی فکر اور اس سے تنزل کرنے کا کچھ انسداد نہیں کرتے"[1]

یہ سطور جو ایک حد تک حالی کے طبقاتی انداز فکر کی غمازی کرتی ہیں ان کے متوسط طبقے کے تصور کے سمجھنے میں بھی مدد دے سکتی ہیں۔ لیکن مذکورۂ

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ قوم کا متوسط طبقہ۔ ص ۷۲

بالا نظم (قوم کا متوسط طبقہ) سے اس کی اور بھی صراحت ہو جاتی ہے اس میں انھوں نے متوسط درجے کے لوگوں میں صرف ان ہی لوگوں کو لیا ہے جو مالی اعتبار سے نہ اتنے خوش حال ہوں کہ دنیا کی کوئی فکر ان کے پاس تک نہ پھٹکے اور نہ اتنے مفلوک الحال کہ ہاتھ پاؤں ہلانے تک کی سکت باقی نہ رہی ہو۔ یہ گویا وہی طبقہ تھا جس سے خود حالی منسلک تھے۔ یعنی چھوٹے موٹے زمین دار دں اور ملازمت پیشہ شرفا کا طبقہ جس کی مختصر سی آمدنی ضروریات زندگی کی پوری طرح کفیل نہ تھی۔ اس لئے اسے مجبوراً جد وجہد اور محنت و مشقت کی زندگی بسر کرنا پڑتی تھی۔ نیز اس میں سرے سے تعلیم کا بھی فقدان نہ تھا۔ اس نظم سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ ذہنی اور اخلاقی لحاظ سے بھی حالی درمیانے طبقے کے لوگوں کو فقرا اور اغنیا پر ترجیح دیتے ہیں۔ کیوں کہ فقر و ناداری ہو یا دولت و ثروت دونوں ان کی نظر میں انتہائی حالتیں ہیں اور دونوں میں اعتدال و توازن باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ ان حالتوں میں انسانی ذہن اور اخلاق مسخ اور انسان ناکارہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

لیکن تعمیری کاموں کے لئے سب سے زیادہ ضرورت اخلاقی توازن اور ذہنی سکون ہی کی ہوتی ہے اور یہ چوں کہ صرف درمیانی زندگی ہی میں میّسر آ سکتا ہے۔ اس لئے وہ اسی زندگی کو ہر دو پر ترجیح دیتے ہیں:-

ہے عجب دنیا میں نعمت درمیانی زندگی
فقر کی ذلت سے اور ثروت کے فتنہ سے بری[1]

پھر متوسط طبقہ جادۂ اعتدال سے یوں بھی قدم باہر نہیں رکھتا کہ وہ دولت اور

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم۔ قوم کا متوسط طبقہ۔ ص ۷۷

عسرت دونوں کے مزوں اور دونوں کی تلخیوں سے واقف ہوتا ہے۔ اس لئے وہ دیکھ بھال کر اور سنبھل سنبھل کر قدم اٹھاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے دل میں ناداروں کے لئے ہمدردی کا جذبہ ایک قدرتی سی بات ہے کیوں کہ اسے خود بھی ناداری کے دور سے کبھی کبھی گزرنا پڑا ہے۔

دوسری طرف وہ دولت مندوں پر بھی لعن طعن نہیں کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس نشے کی لذت سے بھی آشنا ہے۔ اور اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں ان کی خود رفتگی کو سمجھتا ہے:۔

جو گزرتی ہے گدا پر اس سے ہیں وہ باخبر
کیونکہ حالت گاہ گاہ ان پر بھی گزری ہے یہی
امتحان دولت کے بھی ہیں کچھ نہ کچھ جھیلے ہوئے
کیونکہ ہے ہر گھونٹ میں اس مئے کی بدمستی وہی
اس لئے جب دیکھتے ہیں عسرت ابنائے جنس
جوشِ ہمدردی سے بیکل ان کا ہو جاتا ہے جی
اور نہیں کرتے زبانِ طعن بیدردی سے وا
جب کہ سنتے ہیں کسی منعم کی از خود رفتگی[1]

دوسرے الفاظ میں یہ طبقہ اپنے مخصوص حالات کی بنا پر عام لوگوں کی طرح ادنیٰ یا اعلیٰ طبقے کی نسبت یک طرفہ اور انتہا پسندانہ رائے قائم نہیں کرتا بلکہ ہمدردانہ رویہ رکھتا ہے۔

چنانچہ اس ہمدردی کے ہوتے یہ ممکن نہیں کہ وہ اخیس پست حالت

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ قوم کا متوسط طبقہ۔ ص ۸۷

میں پڑا رہنے دے اور ان کی اصلاح و ترقی کی فکر نہ کرے۔ پھر اس کا ذاتی مفاد بھی اسی میں ہے کہ وہ اپنے ساتھ دوسرے طبقوں کے ابھرنے میں بھی مدد دے، کیوں کہ وہ تن تنہا آگے نہیں بڑھ سکتا۔ جس طرح دوسرے طبقوں کو اس کے سہارے کی ضرورت ہے۔ اسی طرح خود اس کی ترقی کا دارومدار بھی دوسرے طبقوں کی ترقی پر ہے۔ اگر کوئی طبقہ پیچھے رہ گیا تو یہ خود اس کے ضعف کا سبب بن جائے گا۔

سماجی زندگی میں کسی طبقے کی پسماندگی پورے سماج کو ضعیف و کمزور کر دیتی ہے حالی یہ نکتہ متوسط طبقے پر بخوبی واضح کر دینا چاہتے ہیں:۔

قوم ہو گر ناتواں تو تقویت بخشیں اسے
کیونکہ اس کے ضعف سے ہے ان کی قوت کو خطر[1]

سماجی زندگی میں حالی نے متوسط طبقے کو بنیادی حیثیت دی ہے۔ نظم مذکور میں انھوں نے علم و حکمت، ادب و خطابت، اخلاق و آدمیت، تدبر و سیاست اور سب سے بڑھ کر قومیت کی روح کو صرف اسی طبقے سے وابستہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی تباہی کو پوری قوم کی تباہی کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں:۔

دم سے وابستہ ہے ان کے قوم کا سارا نظام
یہ اگر بگڑے تو سمجھو قوم کا بگڑا قوام[2]

اس جگہ یہ امر قابل ذکر ہے کہ سرسید اور حالی دونوں کے یہاں متوسط طبقے

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم۔ قوم کا متوسط طبقہ ص ۸۱
[2] " " " " " " ۷۹، ۸۰

کا تصوّر مغرب کا رہین منّت ہے۔ دوسرے ہندوستان میں مغربی تعلیم اور تہذیب کے اثر سے ہندوؤں کا جو متوسط طبقہ ابھرا تھا اس کی ترقیوں کے کارنامے بھی دونوں کے سامنے تھے۔ لیکن اس کے باوجود حالی اور سرسید کے تصوّرات میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔

سرسید صرف یونیورسٹی کی مروجہ انگریزی تعلیم اور انگریزی معاشرت کے ذریعہ یہ طبقہ پیدا کرنا چاہتے تھے جس کا مقصد سرکاری ملازمتوں کا حصول تھا لیکن حالی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس تعلیم کے علم بردار ہیں جو مسلمانوں کو صنعتی عہد کے آزاد پیشیوں کے قابل بنا دے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ ہندوستانی مسلمانوں میں کم و بیش ویسا ہی متوسط طبقہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسا کہ انگلستان کے صنعتی عہد میں پیدا ہوا تھا اور جس نے تاریخی ارتقا کے مطابق زندگی کے ہر شعبہ میں اقتدار حاصل کر لیا تھا اسی نوع کا طبقہ دراصل ان کی امیدوں کا مرکز ہے۔ اسی کو وہ ترقی کا ہراول کہتے ہیں اور اسی میں وہ عمل کی قوتیں بیدار کرنا چاہتے ہیں، جب وہ عملی قوت والوں کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف وہی لوگ ہیں درجو زمانہ کی رفتار کے موافق نہ صرف باتوں سے بلکہ کاموں سے قوم کے لیے خود نمونہ بن کر اس کو ترقی کی طرف مائل کریں۔ مثلاً معاشرت میں جو خرابیاں نظر آئیں صرف ان کی برائی اور مذمت کرنے ہی پر اکتفا نہ کریں۔ بلکہ خود ان کو ترک کر کے قوم کے لئے ایک مثال قائم کریں۔ معاش کے وہ جائز ذریعے جو قوم کی اکثر جماعتوں میں معیوب گنے جاتے ہیں جیسے دوکانداری یا صنعت و دست کاری، ان کو خود اختیار کر کے ان جماعتوں کی جھجک دور کریں۔ تجارت کے وہ اصول جن کے ذریعے سے کم مقدور آدمی بھی بڑی بڑی تجارتیں کر سکتے ہیں

ان پر خود کاربند ہو کر قوم میں تجارت کا چرچا پھیلائیں - اسی طرح ترقی کی ہر شاخ میں کچھ کر کے دکھائیں تاکہ اور لوگ بھی ان کی دیکھا دیکھی وہی راستہ اختیار کریں۔ تعلیم جو ترقی کی جڑ ہے اس کی اشاعت میں دم سے قدم سے، درم سے، قلم سے غرض ہر طرح کوشش کریں۔ مختصر یہ کہ تعلیم یافتہ نوجوان جن کو ترقی کا مقدمۃ الجیش کہنا چاہیئے وہ اپنی اپنی قابلیت اور اپنے اپنے مذاق کے موافق ایسے کام اختیار کریں جو اولاً خود ان کے حق میں اور ثانیاً قوم اور ملک دونوں کے حق میں مفید ہوں [1]"

قوم کو ہے آس جس کی وہ جماعت ہے یہی
جس سے جان آتی ہے مردوں میں وہ طاقت ہے یہی [2]

---

[1] مقالات حالی حصہ اول - ص ۱۸۱

[2] کلیات نظم حالی جلد دوم - قوم کا متوسط طبقہ ص ۸۱

سیاست

حالی کے سماجی اصلاحات یا ان کے دیگر افکار و تصورات کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی قومیت کا وہ جذبہ جس نے شروع شروع میں ان سے "حب وطن" جیسی نظم لکھوائی تھی ختم تو نہیں ہو سکا۔ لیکن مسلم قومیت کے زیر اثر دب ضرور گیا۔ سنہ ۱۸۷۴ء میں یعنی حب وطن کی تصنیف کے بعد ہم انھیں زیادہ مسلمانوں ہی کے مسائل میں منہمک پاتے ہیں۔ لیکن مسلّمہ طور پر وہ مسلمانوں کے شاعر، مدوجزر اسلام، لکھنے کے بعد ہی بنے۔ اب اسے ان کی مذہبی تربیت یا شیفتہ کی عالمانہ صحبتوں کا نتیجہ سمجھئے یا سرسید کی تحریک کا اثر، بہر صورت مسلمانوں کی خدمت ان کی زندگی کا مقصد بن گئی، اس کا سبب یہ تھا کہ وہ سنہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے بعد ہندوستان کے تمام باشندوں میں سب سے زیادہ مظلوم مسلمانوں ہی کو سمجھتے تھے اور ایسا سمجھنا حالی جیسے شریف اور غیور انسان سے بعید نہ تھا۔

اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ حالی فرقہ پرست تھے درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حالی نے نہ تو فرقہ پرستی کی کبھی تلقین کی اور نہ کبھی اسے روا سمجھا۔ ان کا اپنا مسلک یہ تھا کہ " ہند و سے لڑیں نہ گبر سے بیر کریں
شر سے بچیں اور شر کے عوض خیر کریں

جو کہتے ہیں یہ کہ ہے جہنم دنیا،
وہ آئیں اور اس بہشت کی سیر کریں[1]

اس کا ثبوت یہ ہے کہ ملازمتوں کی دوڑ، نمائندہ اداروں میں مسلمانوں کی نشستوں کے تحفظ، سرسید اور مسلمانوں کی طرف سے کانگرس کی عام مخالفت، تلک کی تحریک انسداد گاؤکشی اور ہندی اردو کے جھگڑوں کے بعد فرقہ پرستی کی تلخ و تند ہوائیں جب سارے ملک میں چل رہی تھیں اس وقت بھی حالی کی خواہش و کوشش یہی تھی کہ ہندو مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق پیدا ہو۔

باہمی نفاق کو وہ دونوں کے لئے مضر سمجھتے تھے۔ اس مسئلے پر ان کا ایک خط کافی اہمیت رکھتا ہے جو انھوں نے سنہ ۱۹۰۴ء میں عبدالحلیم شررؔ کو لکھا تھا اس کا یہ ٹکڑا ملاحظہ ہو۔

"لیکن درحقیقت اس سے زیادہ کوئی غلط خیال نہیں ہو سکتا کہ ہندو مسلمانوں میں دوستی اور یک جہتی کے روابط مستحکم نہیں ہو سکتے۔ بے شک بدقسمتی سے ایسے چند ناشدنی اسباب پیدا ہو گئے ہیں جن سے بالفعل دونوں قوموں کی ایک محدود جماعت کے دل ایک دوسرے سے پھٹ گئے ہیں لیکن ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے وجوہات موجود ہیں کہ جس قدر ملک میں تعلیم کی ترقی ہوتی جائے گی۔ جس قدر لوگ قومی،

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول ص ۱۴۳

ضرورتوں سے واقف ہوتے جائیں گے اور جس قدر
نااتفاقی کے مضر نتائج لوگوں پر آشکارا ہوتے جائیں
گے، اسی قدر ان پر یہ راز ظاہر ہوتا جائے گا کہ بغیر اتحاد
و یک جہتی کے دونوں قوموں کا ملک میں عزت سے
رہنا اور گورنمنٹ کی نظر میں وقعت و توقیر پیدا کرنا
غیر ممکن ہے۔ یہی تعلیم جس نے بالفعل دونوں قوموں
میں زہر گھول رکھا ہے آگے چل کر یہی زہر ایک دن
تریاق کا کام کرنے والا ہے[1]۔"

حالی صدق دل سے یہ محسوس کرتے تھے کہ ملک کا عام مفاد ہندو اور مسلمانوں کی دوستی اور یک جہتی پر منحصر ہے۔ وہ یہ بھی بشارت دیتے ہیں کہ ملکی ضروریات ایک کو دوسرے سے قریب تر ہونے پر مجبور کریں گی۔ مندرجہ بالا خط میں انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں کو بھی سراہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اس اتحاد کو بروئے کار آنے کی طرف سے بڑی حد تک مایوس ہو چکے تھے جس کا اظہار انھوں نے اپنے آخری دور میں یوں کیا ہے:۔

بگاڑ مذہب نے جو ہیں ڈالے نہیں وہ تا حشر مٹنے والے
یہ جنگ وہ ہے جو صلح میں بھی یونہی ٹھنی کی ٹھنی رہے گی[2]

حالی ہندو مسلم اتحاد کے علم بردار ہونے کے باوجود قوم کے نظریہ میں

---

[1] مکاتیب حالی۔ ص ۵۴

[2] کلیات نظم حالی جلد اول۔ ص ۱۳۸

اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہابی تحریک کے زیر اثر مسلمانوں میں ایک جداگانہ قومیت کا احساس پیدا ہو گیا تھا اگرچہ اس احساس میں فرقہ واریت کو مطلق دخل نہ تھا۔ بہت ممکن ہے کہ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل کی تحریک نے حالی کو بھی اسی انداز میں سوچنے پر مجبور کر دیا ہو اور وہ مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ ایک جداگانہ قوم سمجھنے لگے ہوں۔ بہر حال یہ تصور ابتدا ہی سے ان کے یہاں ملتا ہے۔ ۱۸۷۱ء میں سید احمد خاں اور ان کے کام کے عنوان سے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں ان کا جو مضمون شائع ہوا تھا اس کی ابتدائی سطروں ہی میں یہ قومی امتیاز نمایاں ہے

"ان دنوں میں جناب مولوی سید احمد خاں بہادر تمام ہندوستان کی تربیت میں عموماً اور ہماری قوم کی تہذیب و اصلاح میں خصوصاً جو ان مردانہ سعی اور کوشش کر رہے ہیں[1]"

یہ وہ زمانہ ہے جب حالی سر سید کی تحریک کو سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اور اس میں اب تک شریک نہیں ہوئے تھے۔ اس کے باوجود وہ مسلمانوں کو "ہماری قوم" سے تعبیر کرتے ہوئے دوسری قوموں سے ممیز کرتے ہیں اسی تصور کے تحت انھوں نے نیشن یا قوم کی تعریف بھی پیش کی ہے۔

یہ ہے مانی ہوئی جمہور کی رائے
اسی پر ہے جہاں کا اتفاق اب

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ اول۔ ص ۳

کہ نیشن وہ جماعت ہے کم از کم
زباں جس کی ہو ایک اور نسل مذہب
مگر وسعت اسے بعضوں نے دی ہے
نہیں جو رائے ہیں اپنی مذبذب،
وہ نیشن کہتے ہیں اس بھیڑ کو بھی
کہ جس میں وحدتیں مفقود ہوں سب
زباں اس کی نہ ہو مفہوم اس کو
ہوں آدم تک جدا سب کے جد و اب
جو واحد لاشریک اس کا خدا ہو
تو لاکھوں اس کے ہوں معبود دررب[1]

حالی گویا قوم کے لئے زبان، نسل اور مذہب کی قید ضروری سمجھتے ہیں دوسرا نظریہ جس میں یہ قید نہیں ان کے نزدیک مضحکہ خیز ہے۔ کیوں کہ اس کی رو سے خدائے وحدہ لاشریک کے ماننے والے اور لاکھوں خداؤں کو پوجنے والے ایک دوسرے کے ہم قوم بن جاتے ہیں۔

آخری شعر میں مذہب پر جو زور ہے اس سے بظاہر یہی مترشح ہوتا ہے کہ قوم کے لفظ کا اطلاق صرف ایک ہی مذہب کے ماننے والوں پر ہو سکتا ہے یعنی قوم کا بنیادی عنصر مذہب ہے۔ اس سے آگے نسل اور زبان کی شرائط بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں۔ حالی دراصل قوم کا جدید نظریہ پیش کرتے ہوئے بھی اسی پرانے اسلامی تصور کے پابند ہیں۔ اسی لئے انھوں

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول - ص ۱۲

نے ہندوستان کے دور دراز گوشوں کے مسلمانوں کو جو زبان اور نسل کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف تھے، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی نظموں میں ایک قوم گردانا اور کانفرنس کو جشنِ قومی کے نام سے یاد کیا ہے :۔

اے خاکِ پاک دہلی اے تختگاہ شاہاں
پیشِ نظر ہیں تیرے سب اگلے ساز وساماں
ہنگامے اس زمین پر لاکھوں ہیں گرم ہر سو
پر کوئی جشن قومی آتا نہیں نظر یاں[۱]

اسی طرح "شکوۂ ہند" میں بھی مسلمانوں کی جداگانہ ہستی کا احساس بڑی شدت سے کارفرما ہے۔ یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ نہ صرف مسلمانوں کے یہاں قوم کا لفظ محدود معنی میں استعمال ہوا ہے بلکہ ہندوؤں میں بھی اس کے یہی معنی کئے جاتے تھے۔ مشہور ہندی شاعر بھارتیندو ہرش چندر نے جہاں قوم کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں اس کا خطاب صرف ہندوؤں سے ہے۔

اس مغالطے کی وجہ یہ ہے کہ قوم کا جدید اور جامع تصور اس وقت صرف خال خال لوگوں تک پہنچا تھا اور عام طور سے مذہبی جماعت کو قوم کے نام سے یاد کیا جاتا تھا

اس سلسلے میں یہ ذکر بھی ضروری ہے کہ حالی کے یہاں ہندوستانی مسلمان کا تصور ہندوستان کی سرحد تک محدود نہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر کے تحت

---

[۱] کلیاتِ نظم حالی جلد دوم، "دہلی کا جلسہ کانفرنس"، ص ۸۶

وہ بھی عام مسلمانوں کی طرح ہندوستانی مسلمانوں کو دنیائے اسلام کا ایک جز سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے مسدس حالی، میں ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ کا رشتہ عرب کے مسلمانوں سے جوڑا اور ابتدائے اسلام اور دورِ عباسیہ کے کارناموں پر اسی طرح فخر کیا جیسے کوئی اپنے قومی کارناموں پر کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے دل میں ماضی کی بڑی عظمت و محبت ہے وہ اس تاریخی اور انقلاب آفریں حقیقت کو بھول ہی نہیں سکتے کہ اسلام نے کس طرح عرب کے وحشیوں کو ایک متمدن قوم بنا دیا۔ اسلام کا ابتدائی زمانہ رہ رہ کر ان کی آنکھوں میں پھرتا ہے۔

مسدّس میں وہ اس زمانے کا ذکر بڑے والہانہ انداز میں کرتے ہیں جب مسلمانوں نے پہلے پہل ترقی کے میدان میں قدم اٹھایا۔ اس وقت ان تمام تہذیبوں کا شیرازہ جو اسلام سے قبل وجود میں آچکی تھیں منتشر ہو چکا تھا اور ساری دنیا جہالت اور بربریت کی تاریکی میں ڈوبی ہوئی تھی یہی حالت یورپ کی قوموں کی تھی جو آج دنیا میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ کہی جاتی ہیں۔

خود برطانیہ جس کے ہاتھ میں آج ہندوستان کی باگ ڈور ہے وہ اس زمانے میں وحشت و درندگی کی منزل میں تھا۔

وہ قومیں جو ہیں آج غم خوار انساں
درندوں کی اور ان کی طینت تھی یکساں
جہاں عدل کے آج جاری ہیں فرماں
بہت دور پہنچا تھا واں ظلم و طغیاں
بنے آج جو گلہ باں ہیں ہمارے

وہ تھے بھیڑیئے آدمی خوار سارے[1]

اس اندھیرے میں جن لوگوں نے سب سے پہلے تہذیب و تمدّن کی شمع روشن کی وہ عرب تھے۔ یہ لوگ ساری دنیا میں پھیل کر علم و حکمت کی تحصیل میں مصروف ہو گئے۔ یونانی علوم و فنون جو مردہ ہو چکے تھے انھیں دوبارہ زندہ کیا۔ فلاحت، سیاحت اور تجارت میں وہ ترقی کی کہ کوئی ان کا مدِمقابل نہ رہا۔ اپنے ذوق سیاحت کی بدولت وہ ہر برِّاعظم میں پہنچے۔ ان کی تہذیبی یادگاریں آج بھی لنکا سے اندلس تک نظر آتی ہیں۔ خود قرطبہ کے کھنڈر ان کے عروج و زوال کے شاہد ہیں ا۔

کوئی قرطبہ کے کھنڈر جا کے دیکھے
مساجد کے محراب و در جا کے دیکھے
حجازی امیروں کے گھر جا کے دیکھے
خلافت کو زیر و زبر جا کے دیکھے
جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا
کہ ہو خاک میں جیسے کندن دمکتا[2]

لیکن وہ دور جس میں مسلمان اپنی ترقی کے نقطۂ عروج تک پہنچے خلفائے عباسیہ کا دور تھا جس میں بغداد کو ہر لحاظ سے مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ حالی نے اس عہد کے کارنامے بڑے فخر کے ساتھ گنائے ہیں۔ مثلاً مساحوں نے کرّے کی مساحت کے سامان فراہم کئے۔ منجموں نے سمرقند سے اندلس تک رصدگاہیں قائم کیں

---

[1] مسدس حالی .... ص ۳۰

[2] " " ۳۴

مؤرخوں نے تاریخ کے نئے آئین وضع کئے۔ حدیث کو پرکھنے کے اصول بتائے گئے۔ فصاحت، بلاغت، شاعری، حکمت، طب وغیرہ کو از سر نو زندگی بخشی گئی۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے ماضی کا سرمایہ ہی محفوظ نہیں کیا بلکہ اپنی تحقیق واجتہاد سے اس میں اضافے کئے اور انھیں کی وساطت سے تمام علوم وفنون یورپ میں پھیلے جن کی بنیادوں پر اہل یورپ نے آگے چل کر فلک بوس عمارتیں تعمیر کیں۔ حالی اسی بنا پر یورپ کی موجودہ ترقی یافتہ قوموں کو عربوں کا مرہون منت تصور کرتے ہیں۔

غرض فن ہیں جو مایۂ دین و دولت　　　طبیعی، الٰہی، ریاضی و حکمت،
طب اور کیمیا ہندسہ اور ہیئت،　　　سیاست، تجارت، عمارت، فلاحت
لگاؤ گے کھوج ان کا جاکر جہاں تم
نشاں ان کے قدموں کے پاؤ گے واں تم

ہوا گو کہ پامال بستان عرب کا　　　مگر اک جہاں ہے غزل خواں عرب کا
ہرا کر گیا سب کو باراں عرب کا　　　سپید و سیہ پر ہے احسان عرب کا
وہ قومیں جو ہیں آج سرتاج سب کی
کنوڈی رہیں گی ہمیشہ عرب کی[1]

یہ تھا حالی کی نگاہوں میں مسلمانوں کا شاندار ماضی جو ہمیشہ ان کی فکر اور خیال کا پس منظر بنا رہا۔ اس پس منظر میں وہ اور ان جیسے صاحب فکر مسلمان جب ہندوستانی مسلمانوں کی موجودہ پستی کا جائزہ لیتے ہیں تو کبھی فخر ان کا سر بلند کر دیتا ہے اور کبھی ندامت ان کی گردن جھکا دیتی ہے:۔

---

[1] مسدس حالی ص ۳۹

ذرا پھر کے پیچھے وہ جب دیکھتے ہیں — وہ اپنا حسب اور نسب دیکھتے ہیں
بزرگوں کا علم و ادب دیکھتے ہیں — سرافرازیٔ جد و اب دیکھتے ہیں
تو ہیں فخر سے وہ کبھی سر اٹھاتے
کبھی ہیں ندامت سے گردن جھکاتے[1]

حالی کا خیال ہے کہ فخر و ندامت کے یہی احساسات اگر ساری قوم میں عام ہو جائیں تو ان میں حرکت و عمل کی تحریک پیدا ہو سکتی ہے اور وہ پھر اسی بلندی پر پہنچ سکتے ہیں جہاں کبھی ان کے جد و اب سرفراز تھے۔ یعنی عظمت رفتہ کا کا حصول ان کے نزدیک ممکن ہے بشرطیکہ مسلمانوں کی نظر اپنے شاندار ماضی اور اس کی عہد آفریں صلاحیتوں اور کارناموں پر رہے۔

اگر کچھ بھی باقی ہو مادوں میں ہمّت — تو ان کا یہی افتخار و ندامت
شگونِ سعادت ہے اور فال دولت — کہ آتی ہے کچھ اس سے بوئے حمیّت
وہ کھو بیٹھے آخر کمائی بڑوں کی،
بھلا دی جنھوں نے بڑائی بڑوں کی،

اسیری میں جو گرم فریاد ہیں یاں — وہی آشیاں کرتے آباد ہیں یاں
قفس سے وہی ہوتے آزاد ہیں یاں — چمن کے جنھیں چہچہے یاد ہیں یاں
وہ شاید قفس ہی میں عمریں گنوائیں
گئیں بھول صحرا کی جن کو فضائیں[2]

قفس اور اسیری کی علامتوں سے حالی کا نصب العین اور بھی واضح ہو جاتا

---

[1] ضمیمہ ص ۹۷

[2] " " ۹۷

ماضی کی شوکت وعظمت کا تصور ان کے یہاں مختلف علوم وفنون کی ترقیوں تک محدود نہیں بلکہ فکر وعمل کی اس آزادی کا بھی احاطہ کرتا ہے جو اس زمانے میں مسلمانوں کو سیاسی اعتبار سے حاصل تھی۔ مذکورۂ بالا بند میں وہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنی آزادی کا زمانہ اس لئے یاد رکھنا چاہیئے کہ ان میں موجودہ غلامی اور محکومی کی زندگی سے چھٹکارا حاصل کرنے کا حوصلہ پیدا ہو۔

حالی یہ بھی اچھی طرح جانتے تھے کہ غلامی میں کوئی قوم ترقی نہیں کرسکتی کیونکہ غالب قومیں مغلوب قوموں کو پامال کرنا اپنا حق تصور کرتی ہیں اور چونکہ غالب قوموں کا کردار ہمیشہ سے اسی نوعیت کا رہا ہے اس لئے موجودہ دور میں بھی مغلوب کا غالب کے ہاتھوں تباہ وبرباد رہنا یقینی ہے:۔

حق ہے غالب کا کہ کچلے اور دلے مغلوب کو

ہے یہی مغلوب ہونے کا مآلِ انجام کار

کرتے آئے ہیں سب اپنی اپنی باری میں یہی

اور یہی جاری رہے گا دورِ تا روزِ شمار

قوم کا درجہ سے گر جانا ہے اپنے وہ گناہ

مرتکب جس کا نہیں بچتا سزا سے زینہار[1]

غلامی کی ذلت حالی کے لئے ناقابل برداشت تھی، آزادی کی قدر، والے قطعے میں انھوں نے ان لوگوں کو جو غلامی پر خوش اور قانع تھے جس طرح لتاڑا ہے وہ دیکھنے کے لائق ہے:۔

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ تحفتہ الاخوان۔ ص ۱۰۲

ایک ہندی نے کہا حاصل ہے آزادی جنھیں

قدرداں ان سے بہت بڑھ کر ہیں آزادی کے ہم

ہم کہ غیروں کے سدا محکوم رہتے آئے ہیں

قدر آزادی کی جتنی ہم کو ہو اتنی ہے کم

عافیت کی قدر ہوتی ہے مصیبت میں سوا

بے نوا کو ہے زیادہ قدر دینار و درم

تعریف الاشیا بالاضداد ہے قول حکیم

دے گا قیدی سے زیادہ کون آزادی پہ دم

سن کے اک آزاد نے یہ لاف چپکے سے کہا،

وہ ہے سقر موری کے کیڑے کے لئے باغ ارم[1]

جیسا کہ ابتدا میں ذکر آچکا ہے حالی اس غیر ملکی نظام حکومت سے اچھی طرح واقف تھے جس کی بنیاد جبر و تشدد اور استحصال دولت پر تھی اور جس نے ہندوستان پر آزادی اور ترقی کے سارے راستے بند کر رکھے تھے۔ دوسری طرف مسلمان بے دلی و بے زاری کی زندگی بسر کر رہے تھے ان پر حکومت کا عتاب تھا ترقی اور آزادی کے مسئلے پر اگر وہ کبھی سوچتے بھی تھے تو انھیں مستقبل تاریک اور اپنی کوششیں لاحاصل نظر آتی تھیں۔ حالی نے ایک مضمون میں اس مسئلے پر اظہار خیال کیا ہے اور ترقی کے مفہوم اور اس کے امکانات کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ مسلمانوں کی اس دلیل کو سامنے رکھ کر کہ دنیا میں آج تک کسی قوم نے ایک بار تنزل کے درجے کو پہنچ کر دوبارہ ترقی نہیں کی ہے، فرماتے ہیں:-

---

[1] کلیات نظم حالی - جلد اول - ص ۸

"لیکن ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ دوبارہ ترقی کرنے سے کیا مطلب ہے؟ اگر دوبارہ سلطنت کرنا مراد ہے تو ہم تسلیم کرتے ہیں (بلکہ ہمارے نزدیک اگر دنیا واقعی عالم اسباب ہے تو ممکن نہیں) کہ جو قومیں زمانہ موجودہ کے فنون جہانبانی و کشورکشائی میں اپنے بنی نوع انسان سے پیچھے رہ گئی ہیں، ان کو کبھی سلطنت اور حکومت میں استقلال کا درجہ حاصل ہو سکے یا جو مستقل نظر آتی ہیں ان کا استقلال قائم رہ سکے۔

"زمانہ قدیم اور دور متوسط میں جب کہ جنگی طاقتیں تمام قوموں کی یکساں تھیں اس وقت ہر قوم سلطنت و حکومت حاصل کرنے کی قابلیت رکھتی تھی اور خاص خاص اسباب سے کبھی یہ قوم اس پر اور کبھی وہ قوم اس پر غالب آجاتی تھی۔

"لیکن زمانہ حال میں قواعد جنگ اور آلات حرب کے لحاظ سے دنیا کی حالت دگرگوں ہے۔ ایک قوم آسمان پر ہے تو دوسری قوم تحت الثریٰ میں ہے اور جو قومیں ترقی کر چکی ہیں ان کا فرض ہے کہ مغلوب قوموں کو کبھی ان وسائل میں برابر نہ ہونے دیں جن کے سبب سے ان کو غلبہ حاصل ہوا ہے پس ضرور ہے کہ ترقی یافتہ قوموں کا غلبہ اور رعب و داب روز بروز بڑھتا جائے گا اور جن قوموں نے اپنی حد سے آگے قدم نہیں بڑھایا وہ نوبت بہ نوبت مضمحل ہوتی جائیں۔ لیکن اس سے یہ نکالنا کہ مسلمانوں کی ترقی کے لئے کوشش کرنا محض فضول ہے صحیح نہیں

معلوم ہوتا ہے۔[1]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ عام مسلمانوں کے ذہن میں ترقی کا لفظ دوبارہ سلطنت حاصل کرنے کے مرادف تھا۔ ساتھ ہی ساتھ حالی کی نسبت یہ بھی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ سلطنت یا آزادی کے حصول کو موجودہ حالات میں ناممکن تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس شبہ کی تردید خود ان ہی کے الفاظ سے ہو جاتی ہے۔

> ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ ہماری یہ حالت خواہ کیسی ہو خواہ موروثی ہو، خواہ اختیاری ہو خواہ اضطراری، خواہ اس کے باعث ہم خود ہوئے ہوں، خواہ زمانے کے واقعات اس کا سبب ہوں، لیکن جب تک ہم اس حالت کو نہ بدلیں گے کسی طرح معذور نہیں سمجھے جا سکتے اور الزام سے بری نہیں ہو سکتے۔ غلام جب تک غلام ہے حقیر و ذلیل سمجھا جائے گا۔ خواہ وہ خود غلام بن گیا ہو اور خواہ جبر سے اس کو غلام بنایا گیا ہو۔[2]

ان الفاظ میں جو جذبہ پنہاں ہے وہ خود ان کے صداقت بیان کی دلیل ہے لیکن آزادی کی جنگ کے لئے صرف جذبہ کافی نہیں۔ مادی طاقت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالی اس حقیقت سے آشنا ہیں کہ سائنسی اور صنعتی دور کے آلاتِ حرب کے آگے جاگیری دور کے فرسودہ ہتھیار کام نہیں دے سکتے۔ اس کا تجربہ سنہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت اور وہابیوں کی تحریک کے سلسلے میں کافی ہو چکا تھا

---

[1] مقالاتِ حالی۔ حصہ اول۔ ص ۱۴۳

[2] " " " ص ۱۹۱

اس تجربے کے پیش نظر انگریزوں کا مقابلہ میدان جنگ میں ممکن نہ تھا۔ انگریزوں کے غلبے کا راز سائنس اور مشینی صنعت کی ترقی میں تھا۔ مسلمان اس لحاظ سے بہت پیچھے تھے اس وقت تک انگریزوں سے معرکہ آرائی کا نتیجہ شکست کے سوا اور کچھ نہ نہ ہوسکتا تھا۔ حالی جب یہ کہتے ہیں کہ جو قومیں زمانہ موجودہ کے فنون جہانبانی وکشورکشائی میں اپنے بنی نوع سے پیچھے رہ گئی ہیں ان کو سلطنت اور حکومت میں استقلال کا درجہ حاصل نہیں ہوسکتا تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں کہ مسلمان آزادی کا خیال ہی چھوڑ دیں۔ وہ دراصل مسلمانوں کی توجہ ان تمام دشواریوں کی طرف منعطف کرانا چاہتے ہیں جن کو حل کئے بغیر موجودہ زمانے کی مغلوب قومیں غالب قوموں سے ٹکر نہیں لے سکتیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کا درپردہ مشورہ یہ ہے کہ مسلمان آزادی اور حصول سلطنت کے لئے سب سے پہلے ترقی یافتہ قوموں کی سی قوت پیدا کریں جو اس دور میں صنعتی اور سائنسی ترقیوں کے بغیر ممکن نہیں گویا حالی کے نزدیک سلطنت وحکومت ان قوموں کو ملتی ہے جن کی ذہنی و اخلاقی حیثیت بلند ہوتی ہے،

جن میں تعلیم وتہذیب کا معیار بہتر ہوتا ہے، جن کے سماجی نظام میں ترقی کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے اور جو بہ حیثیت مجموعی انسانیت کے کارواں میں دوسروں سے آگے ہوتی ہے۔ حالی جانتے تھے کہ ان کے دور کے مسلمان کس قدر پستی میں ہیں۔ اس پستی سے نکالنے کے لئے وہ ان کو تہذیبی اور انسانی قدروں سے آشنا کرنا ضروری سمجھتے تھے۔

لیکن اس بلند وبالا مقصد کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مسلمانوں کی اقتصادی حالت تھی جو نہایت درجہ ابتر ہوچکی تھی۔ سرسید نے اس مرض کے لئے ملازمت کا نسخہ تجویز کر دیا تھا لیکن حالی اس علاج کو بیکار ہی نہیں سمجھتے بلکہ

اس کی مخالفت مذمت کی حد تک کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ تھی کہ شاہی زمانے میں تمام فوجی اور ملکی خدمات کے دروازے مسلمانوں کے لئے کھلے ہوئے تھے اور ان کے لئے وجۂ معاش کا کوئی ذریعہ نوکری سے زیادہ آسان اور سہل الوصول نہ تھا۔

لیکن اب یہ حق سب سے پہلے انگلستان کے چار کروڑ باشندوں کو اور اس کے بعد ہندوستان کے پچیس کروڑ باشندوں کو پہنچتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ امر خود حکومت کے امکان سے باہر ہے کہ چھ کروڑ مسلمانوں کو ہندوستان کی عام رعایا پر ترجیح دے اور کل خدمات ومناصب ان ہی کے سپرد کرے چنانچہ ایسی صورت میں مسلمانوں کا صرف نوکری ہی کو ذریعہ معاش سمجھنا کسی طرح مناسب نہیں۔ مزید برآں مسلمانوں میں ان صلاحیتوں کا بھی فقدان ہے جو بیرونی حکومت کے تحت انجام خدمت کے لئے ضروری خیال کی جاتی ہیں۔ اسے حالی تاریخی حالات کا لازمہ قرار دیتے ہیں :۔

"شاید میرا یہ کہنا کہ مسلمان فار ن گورنمنٹ کی نوکری کی لیاقت عام طور پر ایسی جیسی کہ ہندوستان کی دیگر اقوام میں ہے نہیں پائی جاتی آپ کو ناگوار گزرا ہوگا۔ ۔ ۔ ۔ مگر اس میں شک نہیں کہ زیادہ تر مسلمانوں کا ایسا ہی حال ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا، اور انصاف یہ ہے کہ ان کا ایسا ہی حال ہونا چاہیئے تھا مسلمانوں کے سوا ہندوستان کی تمام قومیں ہزار برس سے غیر محکوم چلی آتی تھیں اس لئے صبر وتحمل، فرمانبرداری، زمانہ سازی، فروتنی، رونق ومدارات اور دیگر صفات جن پر ایک محکوم قوم کی کامیابی بلکہ سلامتی اور زندگی منحصر ہے، طول عہد کے سبب ان کی قومی خصلتیں

بن گئیں تھیں اور جولیاقتیں ایک فارن گورنمنٹ میں
رسوخ و تقرب حاصل کرنے کے لئے درکار ہیں ان کی
جبلت میں داخل ہو گئی تھیں ۔یہی سبب تھا کہ جو قومیں
ان میں روزگار پیشہ تھیں وہ جس طرح فارسی زبان آسانی
سے سیکھ لیتی تھیں اسی طرح انگریزی سیکھنے میں کوئی مشکل
معلوم نہیں ہوئی اور جس طرح وہ مسلمانوں کے عہد میں
تمام دفتروں پر حاوی تھے اسی طرح انگریزوں کے عہد میں
تمام دفاتر اور آفس ان سے معمور ہو گئے۔[۱]

فارن گورنمنٹ میں ملازمت کی لیاقت کا مسلمانوں میں نہ ہونا حالی کے نزدیک "ہریڈیٹری جینس (Hereditary genius.)" کے قاعدے کی رو سے بھی صحیح تھا۔[۲]

لیکن ان تمام دلائل سے قطع نظر وہ مسلمانوں کو ملازمت سے یوں بھی دور رکھنا چاہتے تھے کہ ملازمت انسان میں غلامی کی خو بو پیدا کرتی ہے۔ اسی بنا پر انھوں نے ہمیشہ نوکری کو غلامی سے تعبیر کیا اور اسے ننگ انسانیت سمجھتے رہے۔ ان کی مسدس موسوم بہ ننگ خدمت، اس لحاظ سے کافی اہم ہے، اس میں انھوں نے سب سے پہلے ابتدائے آفرینش کی سادگی اور معصومیت کی عکاسی کی ہے جب انسان نہ تو محنت مشقت سے جی چراتا تھا اور نہ کسب معاش کے لئے کسی کا رہین منت تھا۔ دنیا کے اس عہد طفلی میں کسی کو کسی پر تفوق حاصل

---

[۱] مقالات حالی حصہ دوم ص ۲۳

[۲] " " اول ۱۹۷

نہ تھا۔ خورد و کلاں سب ہم وزن تھے۔ کسی کی قدر و قیمت میں فرق نہ آیا تھا کہ ناگہاں جور و تظلم کا ایک طوفان برپا ہوا۔ طاقت وروں نے کمزوروں کو دبا لیا۔ پھر کمزور رفتہ رفتہ غلامی پر قانع ہوتے چلے گئے اور خدمت کا طوق خود اپنے گلے میں ڈال لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غلامی نے ان کی ذہنیتیں مسخ کر دیں اور آقاؤں کی خدمت کے مقابلے میں وہ ان آزاد پیشوں کو حقیر و ذلیل سمجھنے لگے۔ جن میں اپنے دست و بازو کے سوا کسی اور کا احسان اٹھانا نہیں پڑتا تھا:۔

در مخلوق کو ہم ملجا و ماویٰ سمجھے،
طاعتِ خلق کو اعزاز کا تمغہ سمجھے،
پیشہ و حرفہ کو اجلاف کا شیوہ سمجھے
ننگ خدمت کو شرافت کا تقاضا سمجھے،
عیب گننے لگے نجاری و حدادی کو
بیچتے پھرنے لگے جوہر آزادی کو[1]

اس ننگ خدمت کی وضاحت کے بعد حالی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جہاں تک خدمت ہم جنس کا تعلق ہے بہائم ملازمت پیشہ لوگوں سے افضل ہیں کہ عقل نہ رکھتے ہوئے بھی اس داغ سے آلودہ نہیں۔ وہ دنیا میں خدمت ہم جنس سے زیادہ کسی چیز کو بھی ذلت کا موجب تصور نہیں کرتے

اس سے بڑھ کر نہیں ذلت کی کوئی شان یہاں
کہ ہو ہم جنس کی ہم جنس کے قبضہ میں عناں

---

[1] مجموعہ نظم حالی۔ مسدس موسوم بہ ننگ خدمت۔ ص ۴۲

الغرض حالی مسلمانوں کے معاشی مسئلے کو سرسید کی نظر سے نہیں دیکھتے اور نہ ان کے بتائے ہوئے حل یعنی سرکاری ملازمت کی پالیسی سے اتفاق کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سرسید کی نگاہ صرف متوسط طبقے پر پڑتی تھی اور صرف اس کی خوش حالی کا خیال انھیں ستاتا تھا۔ انھیں یقین تھا کہ مسلمان انگریزی تعلیم و معاشرت اور اپنی وفاداری کے ذریعہ اعلیٰ سے اعلیٰ ملازمتیں حاصل کر سکتے ہیں اس معاملے میں جیسا کہ سرسید کی تحریک کے سلسلے میں ذکر ہو چکا ہے۔ انھوں نے حکومت سے ضرورت سے زیادہ توقعات وابستہ کر لی تھیں۔ لیکن حالی اول تو سرے سے ملازمت ہی کے خلاف ہیں، دوسرے انھیں حکومت سے بھی کوئی حسن ظن نہیں۔ اس مسئلے پر سرسید سے ان کا اختلاف کراچی کے خطبۂ صدارت میں نہایت واضح طور پر نظر آتا ہے:۔

"سرسید مرحوم جنھوں نے مسلمانوں میں تعلیم کی بنیاد ڈالی ہے ابتدا سے ان کا خیال مسلمان تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسبت یہ تھا کہ جب وہ تعلیم پاکر کالجوں سے نکلیں گے تو ان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جائے گا کہ جو ذریعہ معاش وہ اپنی طبیعت کے مناسب اور اپنی حالت کے موافق دیکھیں گے اس کو خود اختیار کر لیں گے کیونکہ تعلیم ان کی خود رہ نمائی کرے گی اور ان کو اس رستے پر ڈال دے گی جس کی قابلیت ان کی فطرت میں موجود ہوگی۔ پس یونیورسٹی کی موجودہ تعلیم کے سوا

---

[1] مجموعہ نظم حالی مسدس موسوم بہ ننگ خدمت۔ ص ۵۴

ان کو کسی خاص پیشے یا صنعت کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ہمارے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں جہاں تک دیکھا جاتا ہے اب تک اس خیال کا ظہور نہیں ہوا۔ اور جو امیدیں ان سے کی گئی تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں.......

"........اب تک ہندوستان کے مسلمانوں میں جس قدر تعلیم کا خیال پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد صرف اسی بات پر ہے کہ وہ تعلیم کو ایک ذریعہ حصول معاش کا سمجھتے ہیں۔ لیکن جب ان کی اولاد تعلیم پانے کے بعد معاش کی طرف سے فارغ البال نہ ہوگی تو سوائے اس کے کہ وہ تعلیم کا خیال چھوڑ دیں۔ اس کا اور کیا انجام ہو سکتا ہے۔ سرکاری ملازمتیں نہایت محدود ہیں اور تعلیم یافتہ نوجوانوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ پس ممکن نہیں کہ ہر تعلیم یافتہ نوجوان مسلمان کے لئے حسب دل خواہ سرکاری ملازمت مل سکے۔ البتہ صنعت و حرفت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ جس قدر تعلیم یافتہ بڑھتے جائیں گے اسی قدر ان کی مانگ زیادہ ہوتی جائے گی"[1]

یہ ہیں حالی کے آخری دور یعنی ۱۹۰۷ء کے خیالات جب کہ مسلمانوں کے تعلیم

---

[1] مقالات حالی حصہ دوم۔ ص ۸۷ - ۹۰

یافتہ طبقے میں سرکاری ملازمتوں کے نہ ملنے سے کافی بے چینی پیدا ہو گئی تھی لیکن حقیقت یہ ہے کہ حالی ایک مدت سے اسی طرز میں سوچتے تھے۔ اوپر کے اقتباس میں انھوں نے کوئی نئی بات نہیں کہی تھی بلکہ اپنی پرانی بات ایک بار پھر دہرائی تھی۔

۱۸۸۷ء میں 'مسدس موسوم بہ ننگِ خدمت' لکھنے کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ مسلمان ملازمت کی ذلت سے آشنا اور آزاد پیشوں کی عزت و اہمیت سے روشناس ہو جائیں۔ ان کا بے لاگ مشورہ شروع ہی سے یہ تھا کہ مسلمان :-

پیشہ سیکھیں کوئی فن سیکھیں صنا(عت) سیکھیں
کشت کاری کریں آئین فلا(حت) سیکھیں،
گھر سے نکلیں کہیں آدابِ سیاست سیکھیں
الغرض مرد بنیں جرأت و ہمت سیکھیں،
کہیں تسلیم کریں جا کے نہ آداب کریں،
خود وسیلہ بنیں اور اپنی مدد آپ کریں[۱]

حالی کو قوم کی خوش حالی کی فکر سر سید سے کہیں زیادہ ہے کیونکہ قوم کا مفہوم اپنی وسعتوں میں دونوں کے ذہن میں مختلف ہے۔ سر سید قوم سے صرف متوسط طبقہ مراد لیتے ہیں۔ حالی کے یہاں قوم کا تصور متوسط طبقے تک محدود نہیں بلکہ تمام طبقوں پر محیط ہے۔ سر سید متوسط طبقے کی معاشی آسودگی کو پوری قوم کی معاشی آسودگی سمجھتے ہیں لیکن حالی کے خیال میں اعلیٰ یا اوسط طبقہ ادنیٰ طبقے کے مقابلے میں اتنا

۱۔ مجموعہ نظم حالی۔ مسدس موسوم بہ ننگ خدمت۔ ص ۹۴

قلیل التعداد ہے کہ اس پر قوم کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور اس کی ترقی یا خوش حالی پوری قوم کی ترقی یا خوش حالی نہیں کہی جا سکتی۔ قوم کی خوش حالی کے معنی ان کی نظر میں یہ ہیں کہ ادنیٰ طبقے کے لئے بھی جو سب سے زیادہ کثیر التعداد اور سب سے زیادہ افلاس و احتیاج میں مبتلا ہے معیشت کی راہیں پیدا ہوں اور وہ معاشی طور پر آسودگی کی زندگی بسر کر سکے۔ ان کے نزدیک اسلامی اخوت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ غریبوں اور محنت کشوں کے درد کو محسوس کیا جائے اور انھیں پستی سے ابھرنے میں مدد دی جائے:

ہم نے مانا ہے موافق جن سے دورِ ماہ و سال
بھاگوان ایسے بھی ہیں اس قوم میں کچھ خال خال،
ان کی کیا عزت ہے یارو قوم ہے جن کی ذلیل،
ان کی کیا راحت ہے جن کی قوم ہے سب خستہ حال
ہے وہ ایسا غول میں قلیوں کے جیسے ایک میٹ
ہے ہزاروں مفلسوں میں ایک اگر آسودہ حال،
یاد رکھو ہے بہت دامن فراخ اسلام کا
دی ہے بنیادِ اخوت اس نے کل امت میں ڈال
ہیں اسی امت میں جو ڈھوتے ہیں دن بھر ٹوکری
ہیں اسی امت میں جو ہیں دھونکتے دن رات کھال
ان عزیزوں کی اخوت سے جنھیں آتا ہو ننگ،
نام لیں فہرست سے اسلام کی اپنا نکال،
ورنہ ذلت سے نکالیں ان کو اور یہ جان لیں
ان کی ذلت میں انھیں عزت سے رہنا ہے محال[1]،

---

[1] کلیاتِ نظمِ حالی جلد دوم۔ تحفۃ الاخوان۔ ص ۱۰۴

اسی نوع کے خیالات کا اظہار وہ ایک جگہ اور بھی کرتے ہیں:۔

"جب تک قوم کسی نہ کسی قدر عزت کا استحقاق حاصل نہیں کرتی اس قوم کے چند آدمی اصلی عزت کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ جب تک تمام قوم میں علم کی روشنی نہیں پھیلتی علم کا سلسلہ کسی خاندان میں قائم نہیں رہ سکتا۔ جب تک تمام قوم کے اخلاق درست نہیں ہوتے کوئی شخص خاندان کے اخلاق کی حفاظت نہیں کر سکتا جب تک تمام قوم مرفہ الحال نہیں ہوتی کوئی شخص دولت و حشمت سے اصلی خوشی حاصل نہیں کر سکتا۔"[1]

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور سے توجہ کے لائق ہے کہ حالی کو مزدور یا محنت کش طبقے کا خیال صرف اس کی غریبی یا افلاس کی بنا پر نہیں۔ وہ شعوری طور پر اسے سب سے زیادہ اہم اور سب سے اعلیٰ و افضل قرار دیتے ہیں۔ سماجی زندگی میں اس کی حیثیت انھیں بنیادی نظر آتی ہے وہ ان کی نگاہ میں رازق اور تہذیب و تمدن کا معمار ہے۔ کار و بار جہاں ان کے نزدیک اس کے دست و بازو کا رہین منت اور نظام عالم اسی کے دم قدم سے قائم نظر آتا ہے:۔

مگر اک فریق اور ان کے سوا ہے،
شرف جس سے نوع بشر کو ملا ہے

---

[1] مقالات حالی۔ حصہ دوم۔ ص ۶

سب اس بزم میں جن کا نور و ضیا ہے
سب اس باغ کی جن سے نشو و نما ہے
ہوئے جو کہ پیدا ہیں محنت کی خاطر
بنے ہیں زمانے کی خدمت کی خاطر
چنیں گر نہ وہ ہوں کھنڈر کاخ والوں
بنیں گر نہ وہ شاہ و کشور ہوں عریاں
جو بوئیں نہ وہ تو ہوں جاں دارِ بے جان
جو چھانٹیں نہ وہ تو ہوں جنگل گلستان
یہ چلتی ہے گاڑی انہیں کے سہارے
جو وہ کل سے بیٹھیں تو بیکل ہوں سارے[1]

ان خیالات میں حالی کا جدید شعور صاف طور سے جھلکتا ہے ہندوستان میں مشینی صنعت کا آغاز ان کے ذہن میں مستقبل کے صنعتی دور کی ایک ایسی تصویر پیش کرتا ہے جس میں وہ مزدور اور محنت کش طبقے کو دوسرے طبقوں سے اقتدار و اہمیت میں بڑھتا ہوا دیکھتے ہیں۔ محنت اور جفاکشی جو صنعتی عہد کی اہم خصوصیات ہیں اور جن پر بڑی حد تک ترقی کا انحصار ہے، وہ انھیں مزدوروں اور محنت کشوں کے سوا کسی اور میں نظر نہیں آتیں۔ اسی لئے وہ متوسط اور اعلیٰ طبقوں کو آگاہ کرتے ہیں کہ اگر انھوں نے محنت و مشقت کی عادت نہیں ڈالی اور خود کو صنعتی دور سے ہم آہنگ نہیں کیا تو صفحۂ ہستی پر ان کا نام و نشاں تک باقی نہ رہے گا:-

---

[1] ضمیمہ: ص ۱۰۷

قصر و ایواں ہوں مبارک تم کو اے محنت کشو
عیش کے بندے بہت ہونے کو ہیں بے خانماں
یاد رکھو! ہوں گے اب حقدار ان کے جانشیں
ہاتھ سے حق کھو دیئے اپنے جنہوں نے رائیگاں
ہوں گے مزدور اور رکمیرے ان کے اب قائم مقام
پھرتے ہیں بیکار جن کے کودک و پیر و جواں[1]

حالی نے جس دور میں آنکھ کھولی تھی وہ مغرب میں مشینی صنعت اور آزاد تجارت کا دور تھا۔ حالی یہ تو جانتے ہی تھے کہ مغربی قوموں نے جو مادی قوت و عظمت حاصل کی ہے وہ صنعت و تجارت ہی سے حاصل کی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ انھیں اس کا بھی احساس تھا کہ ان آزاد پیشوں ہی کی بدولت مغرب میں ایک ایسی فضا پیدا ہو گئی ہے جس میں انسان اپنی ان صلاحیتوں کو اجاگر کر سکتا ہے جو اس کی فطرت میں مضمر ہیں۔ اس سلسلے میں وہ یورپ کے ایک مصنف کا بھی قول پیش کرتے ہیں:۔

"جس ملک یا قوم کا دار و مدار ملازمت پر ہوتا ہے وہ کبھی مرفہ الحال نہیں ہو سکتی۔ ان کی قدرتی قوتیں ہمیشہ پژمردہ رہتی ہیں اور رفتہ رفتہ بالکل فنا ہو جاتی ہیں لیکن جہاں صنعتوں اور حرفتوں کا دروازہ کھل جاتا ہے وہاں یہ سمجھنا چاہیے کہ قومی زندگی کی بنیاد پڑ گئی ہے اور وہ زمانہ قریب ہے کہ تازگی

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم۔ فلسفہ ترقی۔ ص ۱۱۸

اور رونق تمام ملک پر چھا جائے گی[1]"

حالی مسلمانوں میں اسی قومی زندگی کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں قومی زندگی سے ان کی مراد صرف مادی و اقتصادی ترقی نہیں، ذہنی و اخلاقی ترقی بھی ہے ان دونوں پہلوؤں کی ترقی کا دارومدار ان کے نزدیک صنعت و حرفت پر ہے

لیکن ذہنی اور اخلاقی نشو و نما کے سلسلے میں حالی تمام آزاد پیشوں میں تجارت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون میں انھوں نے تجارت کو انسان کا معلم و اتالیق قرار دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اس سے بڑھ کر قوائے عقلیہ کو فائدہ پہنچانے والی اور راست بازی، دلیری، کفایت شعاری، انکساری اور دوسری اخلاقی صفات پیدا کرنے والی کوئی اور چیز نہیں۔ آخر میں وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:۔

"تجارت اور ترقی ہمیشہ اور ہر جگہ لازم و ملزوم رہی ہیں انسان کے اندرونی قویٰ کی ترقی، علوم و فنون کی ترقی، جنرل انفورمیشن (معلومات عامہ) کی ترقی اخلاق کی، ضوابط و قوانین کی ترقی، آزادی کی ترقی، غرضکہ ہر طرح کی ترقی ہی ترقی اس سے پیدا ہوئی ہے[2]"

ان تمام ترقیوں میں آزادی کی ترقی، خاص طور سے قابل توجہ ہے

---

[1] مقالات حالی حصہ دوم۔ ص ۹۰

[2] " " " اول۔ ص ۲۰۴

آزاد پیشوں سے جو ایک طرح کی آزاد ذہنیت پیدا ہوتی ہے اسے غالباً حالی سیاسی محکومی کی زنجیریں کاٹنے کے لئے ضروری تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح آزاد پیشوں کی اہمیت ان کی نظر میں صرف معاشی نہیں رہتی بلکہ سیاسی بھی ہو جاتی ہے۔

الغرض حالی کا معاشی لائحہ عمل ان کے سیاسی نصب العین کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ نظر آتا ہے مختصر الفاظ میں وہ اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق صنعت و حرفت اور دوسرے آزاد پیشوں سے مسلمانوں میں وہ اقتصادی اور اخلاقی قوت پیدا کرنا چاہتے ہیں جو آگے چل کر انگریزوں کی حریف بن سکے۔ ان کے نزدیک صرف یہی راہ مسلمانوں کو آزادی اور خود مختاری کی منزل تک لے جا سکتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر وہ مسلمانوں کے متوسط یعنی تعلیم یافتہ طبقے کو خاص طور سے، ملازمت سے باز رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ اگر یہ لوگ بھی جنھیں وہ قومی ترقی کے ضروری آلات، تصور کرتے ہیں ملازمت کے چکر میں پھنس گئے تو پھر قومی ترقی کا کوئی منصوبہ بھی عملی شکل اختیار نہ کر سکے گا۔ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے تعلیم یافتہ طبقے کو انھوں نے اس اہم کام کے لئے منتخب کیا تھا کہ صرف اسی کی رسائی مغرب کے ان سائنسی اصولوں تک ہو سکتی تھی جن کو اپنائے بغیر جدید دور میں نہ کوئی پیشہ فروغ پا سکتا تھا نہ کوئی فن۔ حالی ان سے یہی توقع نہیں کرتے کہ وہ ان اصولوں کی اشاعت کریں۔ بلکہ خود نمونہ بن کر دوسروں کی ترغیب و تحریص کا بھی باعث بنیں۔

لیکن صنعت و حرفت کے سلسلے میں وہ ہندوؤں کے متوسط طبقے کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے جو اس راہ پر بہت پہلے سے گامزن تھا۔ مشینی صنعت کی منفعت سے واقف ہو کر اس نے کپڑے کے کارخانے قائم کر لئے تھے۔ حالی اسے قومی ترقی کے لئے فال نیک تو قرار دیتے ہیں لیکن وہ اپنے اس رنج کو بھی چھپا نہیں سکتے

کہ مسلمان جہاں اور چیزوں میں ہندوؤں سے پیچھے ہیں وہاں مشینی صنعت میں بھی ان کا کوئی حصّہ نہیں :۔

پست ہے ہمسر سے جو اپنے یہ سمجھادو اسے،
خاک ہے وہ گو کہ ہے پہنچا ہوا افلاک پر،
اپنی پستی کے نشاں پاتے ہیں ہر منزل میں ہم،
کیا تجارت، کیا صناعت اور کیا علم و ہنر
کھل رہے ہیں جو کلوں کے کارخانے ملک میں
جن کے مالک ہیں وطن کے اہل ہمت سر بسر
جو کہ ہیں ملکی ترقی کے لئے اک فال نیک،
جن میں امیدیں ہیں مثل روز روشن جلوہ گر
قوم کا حصہ نہ واں پاؤگے تم اس کے سوا
دن چھپے قلیوں کی اک فوج آئیگی تم کو نظر[1]

ہندوؤں کی اس صنعتی ترقی سے حالی اندیشے میں پڑ جاتے ہیں صنعتی سرمایہ داری کی تخریبی قوتوں کے مظاہرے ان کی نظر کے سامنے تھے۔ یہ دیکھ کر ان کی آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں کہ چھوٹی سے چھوٹی صنعتی قوم بڑے سے بڑے غیر ترقی یافتہ ملک کو کس آسانی سے تباہ کر سکتی ہے۔ سنہ ۹۵-۱۸۹۴ء میں چین و جاپان کی لڑائی میں چین کی شکست اس کی تازہ ترین مثال تھی :۔

گل کھلایا اس نے جو اقصائے مشرق میں ابھی
اس کے لکھتے وقت ہاتھوں میں لرزتے ہیں قلم

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم، تحفۃ الاخوان ص ۱۰۴

چین جو وسعت میں کم اک براعظم سے نہ تھا

اک جزیرے کی لپیٹ نے کر دیا اس کو بھسم[1]

صنعتی سرمایہ داری کو اپنی بقا کے لئے جس طرح کمزور قوموں کو لوٹنا پڑتا ہے حالی کو اس کا پورا پورا احساس ہے ۔ دوسرے وہ ترقی یافتہ قوموں کے اس خاصے کو بھی نہیں بھولتے کہ وہ مغلوب قوموں کو بھی کبھی ان وسائل میں برابر نہیں ہونے دیتیں جن کے باعث انھیں غلبہ حاصل ہوا ہے[2] ۔ یہی اندیشہ حالی کو ہندوؤں کی صنعتی ترقی سے ہے ۔

یعنی اگر ایک بار اس میدان میں انھوں نے مسلمانوں کو دبا لیا تو پھر وہ ہمیشہ دبائے رکھیں گے ۔ اسے وہ ایک ایسی بازی تصور کرتے ہیں جو ایک دفعہ ہارنے کے بعد دوبارہ نہیں جیتی جاتی ۔ کیونکہ حریف پھر اس کا موقعہ ہی نہیں دیتا :-

پولو اور گھوڑ دوڑ کی سمجھو نہ ہار اس بار کو،

جو یہاں ہارا ہوئی ذلت گلے کا اس کے ہار

قوم جو اس دوڑ میں ہاری اسے سمجھو کہ وہ،

ہو گئی زور آزمائی میں حریفوں کی شکار

سایہ میں برگد کے جیسے جل کے رہ جاتی ہے گھاس

زورمندوں میں یونہی ہوتی ہے مٹی اس کی خوار

حق ہے غالب کا پھلے اور دبے مغلوب کو

ہے یہی مغلوب ہونے کا مآل انجام کار[3]

---

[1] کلیات نظم حالی جلد دوم ۔ فلسفۂ ترقی ۔ ص ۱۱۱ [2] مقالات حالی حصہ اول ص ۱۴۲

[3] کلیات نظم حالی ۔ جلد دوم ۔ تحفۃ الاخوان ص ۱۰۲

سرمایہ داری کے دل میں کسی کا درد نہیں ہوتا۔ نہ وہ ہم وطنی کا پاس کرتی ہے نہ ہمسائگی کا۔ حالی اسی لئے ہندوؤں کی صنعتی ترقی کی جانب مسلمانوں کو خاص طور سے متوجہ کرتے ہیں :۔

دیکھنا پیچھے نہ ہم چشموں سے رہ جانا کہیں
حق میں ہمسائے کے ہمسائے کا بڑھتا ہے ستم[1]

کراچی کے خطبۂ صدارت (سنہ ۱۹۰۷ء) میں ہندوؤں کی صنعتی برتری سے متعلق ذیل کی سطور بھی ان کے اندیشوں کو صاف صاف ظاہر کرتی ہیں :۔

"صاحبو! صنعت وحرفت کی ضرورت ہندوستان میں عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ جب سے سودیشی تحریک شروع ہوئی ہے ہمارے معزز ہم وطن اس کی طرف بھی جلد سے جلد قدم بڑھا رہے ہیں گورنمنٹ نے بھی تسلیم کر لیا ہے کہ اس ملک کی مالی مشکلات جس میں وہ اکثر مبتلا ہوتا رہتا ہے ان سے نجات پانا محض صنعت وحرفت کی ترقی پر منحصر ہے۔ ممالک متحدہ میں اسی مقصد کے لئے انڈسٹریل کانفرنس قائم کی گئی ہے اور صوبوں میں بھی اس طرف توجہ ہوتی جاتی ہے اگرچہ مسلمان بھی اس کی ضرورت سے انکار نہیں کرتے لیکن عملی طور پر وہ اب تک اس سے بالکل الگ رہے

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد دوم۔ فلسفۂ ترقی۔ ص ۱۱۱

ہیں اور نہایت اندیشہ ہے کہ جس طرح وہ ابتدا میں
انگریزی تعلیم سے نفرت کرنے کے سبب اپنی تمام
ہم وطن قوموں سے پیچھے رہ گئے ہیں اور اب کسی طرح
ان کی برابری نہیں کر سکتے، اسی طرح صنعت وحرفت
سے بھی اس وقت تک ان کی غفلت کا وہی انجام نہ ہو[1]

عجب نہیں کہ حالی کے دل میں اسی قسم کے اندیشے اس وقت بھی ہوں جب انھوں نے سنہ ۱۸۷۶ میں صنعت و دست کاری کی تعلیم کو فزیکل سائنس کی تعلیم پر مقدم قرار دیا تھا[2]۔

ہندوؤں کی صنعتی برتری کے سلسلے میں حالی کو قدرتی طور پر اس سوال کا سامنا کرنا پڑا کہ جب ہندوؤں کو ایک بار سبقت حاصل ہو گئی تو پھر مسلمان ہزار کوشش کریں اس میدان میں کسی طرح ان کی برابری نہیں کر سکتے۔ اس کا جواب بظاہر مایوس کن ہونا چاہیے تھا، لیکن ہندوستان کے نوآبادیاتی نظام کے پیش نظر حالی کو یقین تھا کہ انگریز اپنے تجارتی مفاد کی خاطر دیسی صنعتوں کو ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھنے دیں گے۔ اسی اثنا میں مسلمان چاہیں تو ہندوؤں کو پکڑ سکتے ہیں:۔

"ہماری کوشش صرف اس بات میں ہونی چاہیے
کہ ہم اپنی ہم وطن قوموں سے جنھوں نے ہم سے بہت
پہلے قدم آگے بڑھایا ہے کسی چیز میں کم نہ رہیں اور
اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ہم اس کوشش میں کامیاب

---

[1]، [2] مقالات حالی حصہ دوم۔ ص ۹۱، ۱۰

ہو سکتے ہیں۔ محکوم قوموں کی ترقی ہمیشہ ایک خاص
حد پر جا کر پھیکی ہو جاتی ہے جس سے آگے بڑھنے کا محل
ان کے لئے باقی نہیں رہتا۔ پس اگر ان میں سے ایک
قوم آگے بڑھ گئی اور دوسری پیچھے رہ گئی تو پس ماندہ
قوم کو مایوس نہ ہونا چاہئے۔ کیوں کہ اگر راہ میں نہیں تو
اخیر منزل پر جا کر دونوں مل جائیں گی اور یہ بھی ناممکن
نہیں کہ راہ ہی میں پچھلا قافلہ اگلے قافلے سے جا ملے
کیونکہ بعض اوقات ایسی اضطراری حالتیں پیش آتی
ہیں کہ پچھلوں کو معمولی رفتار سے کسی قدر زیادہ جلد
قدم اٹھانا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ راہ ہی میں اگلوں
سے جا ملتے ہیں[1]۔

ان سطور سے یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حالی کو انگریزوں کی اس خود غرضانہ پالیسی سے اتفاق ہے جو دیسی صنعتوں کی راہ میں روڑے اٹکاتی تھی۔ لیکن یہ امر واقعہ نہیں۔ حالی نے اگرچہ مسلمانوں کو صنعت میں جلد سے جلد ترقی کرنے کی ترغیب دی ہے تاکہ وہ کم سے کم وقت میں ہندوؤں کے برابر ہو جائیں لیکن وہ اس حقیقت سے بھی ناآشنا تھے کہ برطانوی مشینی مال کے آگے قدیم دیسی صنعتیں دم توڑ چکی ہیں اور ہندوستان برطانوی مصنوعات کا محتاج بن چکا ہے :-

اگر اک پہننے کو ٹوپی بنائیں   تو کپڑا وہ اک اور دنیا سے لائیں
جو سینے کو وہ ایک سوئی منگائیں   تو مشرق سے مغرب میں لینے کو جائیں

---

[1] مقالات حالی حصہ اول - ص ۱۴۶

ہر اک شے میں غیروں کے محتاج ہیں وہ،
میکنیکس کی رو میں تاراج ہیں وہ،

نہ پاس ان کے چادر نہ بستر ہے گھر کا | نہ برتن ہیں گھر کے نہ زیور ہے گھر کا
نہ چاقو نہ قینچی نہ نشتر ہے گھر کا | صراحی ہے گھر کی نہ ساغر ہے گھر کا

کنول مجلسوں میں قلم دفتروں میں،
اثاثہ ہے سب عاریت کا گھروں میں،

جو مغرب سے آئے نہ مال تجارت | تو مر جائیں بھوکے وہاں اہل حرفت
ہو تجار پر بند راہِ معیشت | دکانوں میں ڈھونڈی نہ پائے بضاعت

پرائے سہارے ہیں بیوپار واں سب،
طفیلی ہیں سیٹھ اور تجار واں سب،[1]

حالی کو اس محتاجی کا کافی احساس ہے۔ ہندوستان کی ساری دولت برطانوی مصنوعات خریدنے میں صرف ہو رہی تھی جس سے ملک روز بروز اور بھی مفلس ہوتا جا رہا تھا۔ انگریزوں کا یہ استحصال کسی خاص فرقہ یا قوم تک محدود نہ تھا اس میں ہندو یا مسلمان کی تخصیص نہ تھی۔ خود سرمایہ داری بھی اس قسم کی تخصیص نہیں کرتی۔ برطانوی لوٹ کا شکار ہندوستان کا ہر باشندہ تھا۔ حالی کو یہ کسی طرح گوارا نہیں کہ مفلس ہندوستانیوں کی کمائی سے غیر ملکی سرمایہ دار اپنی جیبیں بھریں اور پھر اس کا عشر عشیر بھی ہندوستان واپس نہ آئے۔ ملک کی عام اقتصادی بہبودی کا تقاضا یہ تھا کہ ہندوستان کی دولت ہندوستان ہی میں رہے حالی اسی بلند مقصد کو سامنے رکھ کر سودیشی تحریک کی حمایت کرتے ہیں اس

---

[1] ضمیمہ ... ص ... ۱۲۴

تحریک کے بارے میں "زمانہ" کان پور کے ایڈیٹر نے ان سے بعض باتیں پوچھی تھیں۔ حالی نے جواب میں جو لکھا ہے اس سے ان کے صحیح خیالات کا اندازہ ہو سکتا ہے:۔

"جس قدر تحریکیں اب تک ہندوستان کی بھلائی کے لئے دیسیوں کی طرف سے ہوئی ہیں میرے نزدیک ان میں سے کوئی ایسی تحریک جس سے ملک کو حقیقی فائدہ پہنچنے کی امید ہو سودیشی تحریک سے بہتر نہیں ہوئی ......

ہندو مسلمانوں کے اتفاق کی نہ صرف سودیشی تحریک میں بلکہ ہر کام میں جو ہندوستان کی عام بھلائی سے تعلق رکھتا ہو اشد ضرورت ہے اور جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں سودیشی تحریک جیسی ہندوؤں کے حق میں مفید ہے ایسی ہی مسلمانوں کے حق میں مفید ہے ....

..... اس تحریک کا اثر ملک پر ضرور ہو گا اور رفتہ رفتہ کم و بیش ہوتا جاتا ہے۔ لوگوں کو اس سرنگ کا راستہ معلوم ہو گیا ہے جس راستے سے ملک کی دولت غیر ملکوں میں کھنچی چلی جاتی ہے مگر اس راستے کا بند کرنا کوئی ہنسی کھیل نہیں ہے اور اس کے لئے جلدی کرنا نیچر سے مقابلہ کرنا ہے ...... اگر ایک صدی میں بھی ہندوستان غیر ملکوں کی مصنوعات کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو جائے تو سمجھو اس کی بہت جلد کامیابی ہوئی"[1]

---

[1] مقالات حالی، حصہ اول۔ ص ۳۰۸ - ۳۱۰

حالی کے سامنے دراصل دو حریف تھے ایک ہندو جو ان کے ہم وطن تھے دوسرے انگریز جو غیر ملکی تھے اور ان کے ہم وطنوں کے مشترک حریف۔ اس مشترک حریف کی قوت توڑنے کے لئے وہ ہندوؤں سے اتحاد کو ضروری تصور کرتے تھے اسی طرح وہ امور جن سے ہندو اور مسلمان دونوں کو فائدہ پہنچ سکتا تھا ان میں بھی وہ اشتراک عمل کے خواہاں تھے لیکن جب کبھی مسلمانوں کے حقوق و اقتدار کا سوال اٹھتا تو وہ ایک خالص مسلمان کے ذہن سے سوچتے۔

مثال کے طور پر اسی سودیشی تحریک کو لیجئے۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس سے ان کے نقطۂ نظر کی کافی وضاحت ہو جاتی ہے سنہ ۱۹۰۵ء میں حکومت نے بنگال کی تقسیم کا اعلان کیا جس کا مقصد ایک ایسے صوبے کی تشکیل تھی جس میں مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکومت کو مسلمانوں کی بہبودی مقصود نہ تھی درپردہ اس تقسیم کا مقصد بنگالیوں کی اجتماعی قوت کو توڑنا، کلکتہ کی سیاسی برتری کو کم کرنا اور مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی طاقت کو بڑھانا تھا تاکہ وہ تعلیم یافتہ ہندوؤں کی جلد بڑھنے والی قوت کو روکتی رہے۔ مسلمانوں نے قدرتی طور پر اس کا خیر مقدم کیا۔ کیونکہ معاشی اعتبار سے وہ نہایت پست حالت میں تھے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے، کہ مسلمانوں کی معاشی پستی کے ذمہ دار بھی خود انگریز ہی تھے مسلمان چونکہ ابتدا میں ان کے اصل حریف تھے اس لئے مسلمانوں کی سیاسی قوت توڑنے کے لئے ان کی معاشی تباہی ضروری سمجھی گئی۔ ان کی جائدادوں، آراضیوں اور منصوبوں پر ہندوؤں کا قبضہ کرایا گیا۔ لیکن کچھ مدت کے بعد جب ہندو مغربی علوم و فنون کے ذریعے معاشی اور سیاسی میدان میں آگے بڑھنے لگے تو انھیں اس بڑھتی ہوئی قوت سے خطرہ محسوس

سلے مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ از سید طفیل احمد منگلوری ص، ۴۴

ہوا اور تباہ شدہ مسلمانوں کو حکومت، منصب اور دولت کے خواب دکھائے جانے لگے۔ انگریزی سیاست نے اپنی ہندو نوازی سے ہندو اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات پہلے ہی پیدا کر دئے تھے۔ تقسیم بنگال نے اس خلیج کو اور بھی وسیع کر دیا بنگالیوں نے تقسیم کے خلاف سخت شورش وہنگامے برپا کئے۔ ولایتی سامان کا بائیکاٹ اور دیسی صنعتوں کی ترقی کی تحریک اسی ردّ عمل کا نتیجہ تھی۔ مسلمان اس میں شریک نہیں ہوئے بلکہ سنہ ۱۹۰۶ء میں جب مسلمانوں کی پہلی سیاسی جماعت مسلم لیگ کی بنیاد ڈھاکہ میں پڑی تو اس کے اجلاس میں ایک تجویز کے ذریعے تقسیم بنگالہ کو مسلمانوں کے حق میں مفید اور اس کے خلاف شورش اور بائیکاٹ کی تحریکوں کو مذموم قرار دیا[۱]۔ اس تقسیم سے سرسید کے اس خیال کو مزید تقویت پہنچی کہ مسلمانوں کا مفاد انگریزی حکومت کے استحکام سے وابستہ ہے اور نواب وقار الملک نے جو لیگ کے بانی اور سکریٹری تھے صاف الفاظ میں کہا کہ "ہمارے حقوق کی حفاظت تب ہی ہو سکتی ہے جب کہ ہم گورنمنٹ کی حفاظت پر کمر بستہ رہیں۔ ہمارا وجود اور گورنمنٹ کا وجود لازم ملزوم ہیں[۲]"

حالی اگرچہ تقسیم بنگال کے بارے میں صاف صاف کچھ نہیں کہتے لیکن ان کے اس بیان سے کہ سودیشی تحریک کو بنگال کے مسئلے سے کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے، ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تقسیم بنگال کے حق میں ہیں:۔

"اس تحریک کو تقسیم بنگال کے معاملے سے متعلق کرنا گویا
اس بات کا اعتراف کرنا ہے کہ اگر یہ تجویز منسوخ ہو

۱؎ مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ از طفیل احمد منگلوری۔ ص ۳۴۰

۲؎ " " " " " " ص ۳۶۲

جائے تو ہم اس تحریک سے دست بردار ہو جائیں گے
میں نے سنا ہے کہ گزشتہ کانگرس کے اجلاس میں ایک
رزولیوشن اس مضمون کا پیش ہوا تھا کہ سودیشی تحریک
کو تقسیم بنگال کے مسئلے سے کچھ تعلق نہ ہونا چاہئے۔ لیکن
بنگالیوں نے اس کی سخت مخالفت کی اور اس کو ہر
گز پاس نہ ہونے دیا...... ہندو مسلمانوں کے اتفاق
کی نہ صرف سودیشی تحریک میں بلکہ ہر کام میں جو ہندوستان
کی عام بھلائی سے تعلق رکھتا ہو اشد ضرورت ہے اور
جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں سودیشی تحریک جیسی ہندوؤں
کے حق میں مفید ہے ایسی ہی مسلمانوں کے حق میں مفید ہے
مگر مجھے امید نہیں ہے کہ جب تک بنگالی سودیشی تحریک کو
تقسیم بنگال کی منسوخی پر معلق رکھیں گے اور ملک کی عام
ہمدردی کے خیال کو اس خود غرضی کے میل کچیل سے پاک
نہ کریں گے تب تک مسلمان ان کے شریک نہ ہوں گے[1]

اس اقتباس سے یہ نتیجہ آسانی سے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ حالی فرقہ وارانہ مسائل کو عام ملکی تحریکوں سے جو ہندو مسلمان دونوں کے لئے نفع بخش ہوں یا بیرونی سامراج کی گرفت کو کمزور کرتی ہوں، الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ سرسید بھی ان تمام امور کے حامی تھے جن کا تعلق مشترک مفاد سے تھا۔ لیکن وہ کسی ایسے اقدام کو برداشت نہیں کر سکتے تھے جس سے حکومت کے استحکام پر ذراسی

---

[1] مقالات حالی حصہ اول۔ ص ۳۰۸

بھی ضرب پڑے۔

لیکن سنہ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال کی منسوخی نے مسلمانوں کے دل و دماغ میں ہنگامہ برپا کر دیا اور وفاداری کی وہ عمارت جس کی بنیاد سرسید نے ڈالی تھی متزلزل ہو گئی۔ مسلمان حکومت کے اس رویہ سے اس درجہ بد دل اور بدظن ہوئے کہ انھیں اپنی پچھلی پالیسی بیکار اور لاحاصل نظر آنے لگی۔ یہیں سے مسلمانوں کی نئی پالیسی کا آغاز ہوا اور وقار الملک نے انھیں حکومت کی بجائے خدا اور اپنے دست و بازو پر بھروسہ کرنے کی تلقین کی[۱]۔ لیکن حالی کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لئے کسی تلخ تجربے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ انگریزی حکومت کے کردار سے اچھی طرح واقف تھے۔ انھوں نے بہت پہلے سرسید کی زندگی ہی میں کھلے طور پر کہہ دیا تھا:۔

وہ دن گئے کہ نازاں تھی قوم سلطنت پر
اب قوم کو خدا کا یا اپنا آسرا ہے[۲]

حالی اگرچہ سرسید ہی کی طرح ہندوؤں کے خوف میں مبتلا تھے لیکن ان کے خوف کی نوعیت مختلف تھی۔ سرسید اس اندیشے کا شکار تھے کہ ہندوؤں نے انگریزی تعلیم اور اعلی سرکاری عہدوں کی بدولت ملکی سیاست میں اپنا عمل دخل قائم کر لیا تو پھر وہ پسماندہ مسلمانوں کو کبھی ابھرنے نہ دیں گے۔ لیکن حالی نہ تو سرسید کے اس اندیشے میں شریک نظر آتے ہیں اور نہ ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے سے جو سرکاری عہدوں کے توسط سے ملک کی سیاست پر اثر انداز ہو

۱؎ وقار حیات۔ ص ۶۹۳

۲؎ کلیات نظم حالی جلد دوم۔ دہلی کا جلسہ کانفرنس۔ مرتبہ ۱۸۹۲ء ص ۸۸

رہا تھا متوحش ہیں۔ انھیں ملازمت کے میدان میں ہندوؤں سے کوئی خوف نہیں ورنہ وہ مسلمانوں کو ملازمت سے باز رکھنے کی کوشش نہ کرتے انھیں ہندوؤں سے اندیشہ ہے تو صنعت وحرفت کے میدان میں ہے جس کی طرف مسلمانوں نے مطلق توجہ نہ کی تھی۔ ان کو یقین تھا کہ جو قوم اس دوڑ میں آگے نکل جائے گی۔ اس کو بالآخر دوسری قوموں پر غلبہ حاصل ہوگا

اسی طرح سرسید جب مسلمانوں کے سیاسی استحکام کے لئے انگریزی حکومت کے استحکام واقتدار کو لازمی قرار دیتے ہیں تو حالی اس سے متفق نظر نہیں آتے کیوں کہ وہ مسلمانوں کے اس اقتدار اور جاہ وحشمت کا خواب دیکھتے ہیں جو انھیں ماضی میں حاصل تھا اور اس منزل تک پہنچنے کے لئے وہ ملازمت نہیں بلکہ صنعت وحرفت اور دوسرے آزاد پیشوں کی راہیں تجویز کرتے ہیں جو موجودہ سائنٹفک عہد سے ہم آہنگ ہوں اور اس بنا پر بشارت دیتے ہیں کہ :۔

رستے ہیں گر نہ ٹھہرے تو تم بھی جا ملوگے\
گزرا ابھی ہے یاں سے خیل وحشم تمہارا[1]

سرسید کے یہاں اس خیل وحشم کا تصور انگریزی حکومت کے سایہ میں تھا۔ حالی کے یہاں آزادی کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔ چنانچہ وہ سرسید کی طرح ہندوؤں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے کے لئے نہ تو اینگلو مسلم محاذ بنانے کی فکر کرتے ہیں اور نہ انگریزی حکومت کی پائداری پر مسلمانوں کے سیاسی مفاد کو مبنی سمجھتے ہیں، بلکہ اس کے برعکس جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے ان کا

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۷۴

اصل مقصد اس غیر ملکی اور سامراجی حکومت سے نجات حاصل کرنا ہے اور اس کے لئے وہ ہندوؤں کے اشتراک وتعاون کے بھی خواہاں ہیں۔

حالی نے اگرچہ بعض جگہ وفاداری کی تلقین کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حکومت کے وفادار نہیں۔ سرسید کے یہاں وفاداری ایک مذہبی عقیدہ تھی۔ حالی اسے طوعاً وکرہاً گوارا کرتے ہیں۔ مسلمانوں کو اپنی ترقی کے لئے ملکی امن وامان کی بھی ضرورت تھی اور وقت کی بھی۔ دوسرے انگریز مسلمانوں سے خاص طور سے بدظن تھے اس لئے مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ صلح جوئی اور آشتی سے اس وقت تک کام لیا جائے جب تک کہ مسلمان انگریزوں جیسی صنعتی قوت نہ پیدا کر لیں اور ان میں انگریزی حکومت کو اکھاڑ پھینکنے کی سکت نہ آجائے۔ غالباً اسی خیال کے تحت حالی نے کبھی کبھی حکومت سے وفاداری کا اظہار کیا ہے۔

سرسید کو انگریزوں کی شرافت اور ایمانداری پر پورا پورا بھروسہ تھا ان کا یہ یقین کہ انگریز وفاداری کے صلے میں مسلمانوں کی مودبانہ شکایتوں اور درخواستوں پر توجہ دیں گے اور اپنے سلوک میں مساوات برتیں گے اسی بھروسے کی پیداوار تھا۔ بہت ممکن ہے کہ حالی بھی کچھ دنوں اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں لیکن حالات و واقعات نے بہت جلد ان پر واضح کر دیا کہ مسلمان ہزار قریب آنے کی کوشش اور خلوص و وفا کا مظاہرہ کریں لیکن انگریزوں کے دل میں گھر نہ کر سکیں گے۔

ملنے کی جو نہ کرنی تھی تدبیر کر چکے
آخر کو ہم حوالۂ تقدیر کر چکے

اے دل اب آزمائش تقدیر کا ہے وقت
وہ امتحان برشِ شمشیر کر چکے

کہتے ہیں طبع دوست شکایت پسند ہے
ہم شکوہ ہائے غیر بھی تحریر کر چکے[1]

[1] کلیاتِ نظم حالی جلد اول - ص ۱۳۱

سرسید کو انگریزوں کی دوستی پر کامل اعتماد تھا۔ حالی کو اس میں بھی انگریزوں کی سیاست نظر آتی ہے۔ چنانچہ انگریزوں کا التفات انھیں انگریزوں سے قریب تر نہیں کرتا بلکہ اور بھی بدگمانی میں مبتلا کر دیتا ہے:۔

ہے ان کی دوستی پر ہم کو تو بدگمانی
وہ ہم کو دوست سمجھیں یہ ان کی مہربانی
امید وصل سے ہے کچھ جی چھڑائے دیتا
جو کچھ سنا ہے ہم نے مشاطہ کی زبانی[1]

ایک غیر ملکی سامراجی حکومت سے جس کا کردار ایک کھلی ہوئی حقیقت تھی کسی بھلائی کی امید رکھنا ان کی نگاہ میں ایسا ہی تھا جیسے جلاد سے مسیحائی یا راہزن سے رہنمائی کی توقع کرنا:

دردا در درد کی ہے سب کے دوا ایک ہی شخص!
یاں ہے جلاد و مسیحا بخدا ایک ہی شخص،
قافلے گزریں وہاں کیونکہ سلامت واعظ
ہو جہاں راہزن اور رہنما ایک ہی شخص[2]

انگریزوں کے بے رحمانہ رویہ میں انھیں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی قوم کب کی تباہ ہو چکی تھی۔ لیکن تباہ کاری کا سلسلہ تھا کہ ختم ہونے کو نہیں آتا تھا:۔

ہو چکی قوم مردہ پر جلاد   ابھی درّے لگائے جاتا ہے[3]

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول۔ ص ۱۲۰
[2] " " " " ۹۴
[3] " " " " ۱۳۹

اور اس پر جب انگریز خود کو ہندوستان کا رکھوالا کہتے تو حالی کے ذہن میں قصاب اور بکریوں کی مثال پھر جاتی :۔

صحرا میں کچھ بکریوں کو قصاب چراتا پھرتا تھا
دیکھ کے اس کے سارے تمہارے آگئے یاد احسان ہمیں[1]

اسی طرح انگریزوں کے اس دعوے پر کہ ان کی حکومت انصاف کی حکومت ہے۔ حالی کھری کھری سناتے ہیں!

جب سے سنی ہے تیری حقیقت چین نہیں اک آن ہمیں
اب نہ سنیں گے ذکر کسی کا آگے کو ہوئے کان ہمیں
پاس انھیں گر اپنا ذرا ہو جان اپنی بھی ان پہ فدا ہو
کرتے ہیں خود نا منصفیاں اور کہتے ہیں نافرمان ہمیں[2]

اور یہ رباعی بھی دیکھئے :۔

پاؤ گے نہ کوئی قاف سے لے تا قاف
حق تلفیوں کے دل میں نہ ہوں جس کے شگاف
گر غور سے سنیئے تو ہے یہی چار طرف
انصاف! انصاف! آہ انصاف انصاف[3]

اس انصاف کے ساتھ ساتھ حالی کی نظر انگریزوں کی فرقہ وارانہ سیاست پر بھی پڑتی ہے۔ کبھی ہندوؤں سے ساز باز ہے کبھی مسلمانوں سے

---

[1] کلیات نظم حالی ۔ جلد اول ۔ ص ۱۰۷
[2] " " " " " ۱۰۷
[3] " " " " " ۱۶۵

داد طلب سب غیر ہوں جب تو وان ہیں کسی کا پاس نہ ہو

بتلائی ہے زمانہ نے انصاف کی یہ پہچان تمہیں[1]

کل کی خبر غلط ہو تو جھوٹے کار د سیاہ

تم مدعی کے گھر گئے اور میہمان رہے

حالی کے نزدیک اسی فرقہ وارانہ سیاست پر انگریزی حکومت کے قیام اور استحکام کا دار و مدار تھا۔ برطانوی مدبر اچھی طرح جانتے تھے کہ صرف تلوار کے زور سے زیادہ عرصے تک حکومت نہیں کی جا سکتی چنانچہ انھیں مسلک میں ایسے حالات و اسباب پیدا کرنے کی ضرورت پیش آئی کہ ہر فرقہ انگریزوں کے سہارے کا محتاج ہو جائے۔ یہ کھیل جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے خاص طور سے ہندو اور مسلمانوں کے ساتھ کھیلا گیا کیونکہ یہی ہندوستان کی سب سے بڑی قومیں تھیں پہلے ہندؤوں کو ابھارا اور مسلمانوں کو تباہ کیا پھر مسلمانوں کی پشت پناہی پر آگئے۔ اور ہندؤوں کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں۔ ملازمت کے پیچھے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے بدظن ہی نہیں بلکہ ایک دوسرے کے دشمن ہو گئے۔ حالانکہ اصل دشمن پردے کے پیچھے چھپا بیٹھا تھا اور خوش تھا کہ سلطنت کے استحکام میں جو کام تیر و تفنگ نہ کر سکے وہ ذرا سے تدبر نے نفاق کا بیج بو کر کر دیا اور لطف یہ کہ الزام بھی سر نہ آیا۔ لیکن حالی کی گہری نگاہ اس راز کو بھی پا جاتی ہے اور "تدبیر قیام سلطنت" کے عنوان سے وہ اس راز کو بھی آشکارا کر دیتے ہیں:۔

"تدبیر یہ کہتی تھی کہ جو ملک ہو مفتوح

واں پاؤں جمانے کے لئے تفرقہ ڈالو"[2]

---

[1]، [2] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۱۰۷، ۱۲۸

اور عقل خلاف اس کے تھی یہ مشورہ دیتی

"یہ حرف سبک بھول کے منہ سے نہ نکالو"

پر رائے نے فرمایا کہ "جو کہتی ہے تدبیر"

مانو اسے اور عقل کا کہنا بھی نہ ٹالو،

کرنے کے ہیں جو کام وہ کرتے رہو لیکن

جو بات سبک ہو اسے منہ سے نہ نکالو"[1]

آخری شعر سے برطانیہ کی ڈپلومیسی کا بھی سراغ ملتا ہے۔ ایک برطانیہ ہی پر کیا موقوف یورپ کے سارے سیاست دانوں کا یہی رنگ تھا۔ وہی سب سے کامیاب مدبر سمجھا جاتا جو سبک بات کا تو خیر ذکر ہی کیا کوئی ایسی بات بھی منہ سے نہ نکالتا جس سے کسی تلخی کا اظہار یا کوئی واضح مفہوم متعین ہوتا ہو۔ ہر بات یوں بھی ہو اور یوں بھی۔ یعنی جو بات کہی جائے وہ انتہائی نرم، شیریں، پہلودار اور مبہم ہو۔ اس فریب کا نام ڈپلومیسی تھا اور یہی ڈپلومیسی ہندوستان میں بھی کارفرما تھی۔ حالی کی "موجودہ پولیٹیکل اسپیچیں" دیکھئے تو یہ ڈپلومیسی برہنہ نظر آتی ہے:-

اے بزم سفیران دول کے سخن آرا،

ہر خورد و کلاں تیری فصاحت پہ فدا ہے

یہ سچ ہے کہ جادو ہے بیاں میں ترے لیکن

کچھ سحر بیانی کا تری ڈھنگ نیا ہے

ظاہر ہے نہ غصہ بیاں سے تری رنجش

نہ لطف میں کچھ طرز بیان اس سے جدا ہے

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۲۹

ہے دل میں نہاں ایک شکایات کا طوما
اور لب پہ جو دیکھو تو نہ شکوہ نہ گلا ہے
جو صلح کی باتیں ہیں وہ ہیں شہد سے شیریں
اور جنگ میں کچھ لطف سخن اس سے سوا ہے
گر سوچیے تو سینکڑوں پہلو ہیں مفر کے
اور سنیے تو زنجیروں سے ہر قول بندھا ہے
دل کی تیرے ہوتی نہیں معلوم کوئی بات
گونگا نہیں گویا نہیں کیا جانیے کیا ہے
کھلتا نہیں کچھ اس کے سوا تیرے بیاں سے
اک مرغ ہے خوش لہجہ کہ کچھ بول رہا ہے
تھے لب پہ جو اظہار پہ اب آکے کھلا ہے
انسان کو اخفا کے لئے نطق ملا ہے[1]

یہ تھی برطانوی ڈپلومیسی جس میں ابہام اور اخفا پر خاص زور رہتا لیکن منشور و اعلانات میں اس کی گنجائش نہ تھی۔ اس میں واضح انداز بیان اختیار کرنا پڑتا تھا۔ لیکن عام منشوروں اور اعلانوں کے بارے میں فری مین کا قول بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جب ہم منشوروں اور اعلانوں کی طرف آتے ہیں تو گویا ہم کذب کے منتخب خطہ میں قدم رکھتے ہیں۔ اس روشنی میں ملکہ وکٹوریہ کا وہ اعلان نامہ توجہ کے لائق ہے جو سنہ ۱۸۵۸ء میں ہندوستان میں شائع کیا گیا تھا۔ اس میں ملکہ نے خاص طور سے مذہبی، ملکی اور نسلی تفریق سے بلند ہو کر اپنی تمام رعایا

۱؎ کلیات نظم حالی جلد اول ص ۵

کو مساوی درجہ عطا کیا تھا۔ اور برطانوی یا غیر برطانوی رعایا کی کوئی تخصیص نہیں کی تھی۔ ہندوستانی اپنی سادگی میں اس اشتہار کو سچ سمجھ بیٹھے اور اطمینان و مسرت کا اظہار کیا۔ لیکن کچھ ہی دنوں میں تجربات نے بتا دیا کہ مساویانہ سلوک کے وعدے سراب سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے۔ حکمران قوم پھر حکمران قوم ہے نسلی امتیازات جیسے پہلے تھے ویسے ہی اب ہیں۔ کالا کالا ہے اور گورا گورا۔ کالے پر جو بھی بیت جائے کم ہے گورا جو بھی کر گزرے روا ہے۔ کالا اگر گورے کی ایک ضرب سے نہیں مرتا تو مظلوم گورا ہے نہ کہ کالا۔ حالی نے اسی تفریق و امتیاز کو، کالے اور گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان، میں واضح کیا ہے۔

دو ملازم ایک کالا اور گورا دوسرا

دوسرا پیدل مگر پہلا سوار راہوار،
تھے سوا سرجن کی کوٹھی کی طرف دونوں رواں
کیونکہ بیماری کی رخصت کے تھے دونوں خواستگار
راہ میں دونوں کے باہم ہو گئی کچھ سخت و سست
کوکھ پہ کالے کی اک مکا دیا گورے نے مار
صدمہ پہنچا جس سے تلی کو بہت مسکین کی۔
آگے گھوڑے سے لیا سائیس نے اس کو اتار
ٹھوک کر کالے کو گورے نے تو اپنی راہ لی
چوٹ کے صدمے سے غش کالے کو آیا چند بار
آخرش کوٹھی پہ پہنچے جا کے دونوں پیش و پس
ضارب اپنے پاؤں اور مضروب ڈولی میں سوار
ڈاکٹر نے آکے دونوں کی سنی جب سرگزشت

تہہ کو جا پہنچا سخن کی سن کے قصہ ایک بار

دی سند گورے کو لکھ بھی جس میں تصدیق مرض

اور یہ لکھا تھا کہ "سائل ہے بہت زار و نزار"

یعنی اک کالا نہ جس گورے کے گھُسّے سے مرے،

کر نہیں سکتا حکومت ہند میں وہ زینہار،

اور کہا کالے سے "تم کو مل نہیں سکتی سند،

کیونکہ تم معلوم ہوتے ہو بظاہر جان دار

ایک کالا پٹ کے جو گورے سے فوراً مر نہ جائے

آئے بابا! اس کی بیماری کا کیونکر اعتبار"

سرسید حاکم و محکوم میں مساویانہ تعلقات کی اہمیت پر تمام عمر زور دیتے رہے اور صرف آخری عمر میں اس نتیجے پر پہنچے کہ انگریز کسی قیمت پر بھی ہندوستانیوں کو برابر کا درجہ دینے پر آمادہ نہیں۔ لیکن حالی کو ابتدا ہی سے اس کا احساس تھا کہ مساوات تو بڑی چیز ہے زبردست زبردست کے ساتھ انصاف بھی نہیں کر سکتا۔ اسے اول تو قانون کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور نہ بھی ہو تب بھی اسے کیا پروا۔ طاقت اور حکومت کے آگے قانون کی نہیں چلتی۔ قانون کا اطلاق تو صرف کمزوروں پر ہوتا ہے۔ حالی اپنی نظم قانون میں یہی باتیں سوچتے ہوئے نظر آتے ہیں:۔

کہتے ہیں ہر فرد انسان پر ہے فرض　　مانتا قانون کا بعد از خدا

پر جو سچ پوچھو، نہیں قانون میں　　جان کچھ مکڑی کے جالے سے سوا

کلیات نظم حالی جلد اول - ص ۱۹

اس میں پھنس جاتے ہیں جو کمزور ہیں — اور ہلا سکتے نہیں کچھ دست و پا
پر اسے دیتے ہیں توڑ اک آن میں — جو سکت رکھتے ہیں ہاتھوں میں ذرا
حق میں کمزوروں کے ہے قانون وہ — اور نظر میں زور مندوں کی ہے لا[1]

جب قانون صرف زور مندوں کا آلہ کار ہو اور وہ بھی کمزوروں کو پیسنے کے لئے تو پھر مساوات کا اعلان فریب محض نہیں تو اور کیا ہے۔ حالی حکومت کے اس فریب میں مبتلا نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ آئے دن کے واقعات سے بھی وہ یہی نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ انگریزی حتی الامکان ہر معاملے میں اپنی ہی قوم کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ خواہ اس سے دوسری قوم کو کتنا ہی سخت نقصان کیوں نہ پہنچے۔ ان حالات میں ہندوستانی بھلا ایسی قوم سے کیا توقع کر سکتے ہیں۔ "قوم کی پاسداری" میں حالی نے انگریزوں کی اسی قومی خصوصیت کو پیش کیا ہے:۔

اک مسلمان خاص انگریزوں پہ تھا یوں نکتہ چین
پاس ان لوگوں کو اپنی قوم کا ہے کس قدر
چاہتے ہیں نفع پہنچے اپنے اہل ملک کو،
گو کہ ان کے نفع میں ہو ایک عالم کا ضرر
کارخانہ کا یہ راجس کے کبھی جا کو نہ لیں،
اس کا ہو بے چارہ ہندی بیچنے والا اگر
خوردنی چیزیں جو یاں سے لینی پڑتی ہیں انھیں،
ان کو لندن سے منگائیں بس چلے ان کا اگر

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول ص ۲۷

الغرض اہل وطن کی پاس داری کو یہ لوگ،
جانتے ہیں دین و ایمان اپنا، قصہ مختصر
سن کے حالی نے کہا ہے حصر انگریزوں پہ کیا،
ایک سے ہے ایک قوم اس عیب میں آلودہ تر
ہیں محبت میں سب اندھے اپنی اپنی قوم کے،
یہ وہ خصلت ہے کہ مجبول اس پہ ہے طبع بشر
مکھیاں جیتی نگل جاتے ہیں پاس قوم ہیں،
اچھے اچھے راست باز اور حق پسند اور داد گر[1]

یہ تھا مغرب کی قومیت کا حال جسے انیسویں صدی میں صنعتی انقلاب نے جنم دیا تھا۔ حالی دیکھتے ہیں کہ اس میں خود غرضی بے جا پاسداری اور تنگ نظری کے وہ عناصر داخل ہو گئے ہیں جن کے ہوتے ایک قوم دوسری قوم پر بھروسہ نہیں کر سکتی۔ چنانچہ حالی بھی انگریزوں پر بھروسہ نہیں کرتے ان کے نزدیک انگریزوں کا یہ دعویٰ کہ وہ عدل و مساوات کے حامی ہیں اور ان کی حکومت صرف ہندوستان کی بہبود اور بھلائی کے لئے ہے سرتاسر غلط اور جھوٹا دعویٰ ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حالی نے سامراجیوں کی حکومت کو پوری طرح طشت از بام کیا ہے ان کے جور و استبداد اور ان کی جارحانہ طرز حکومت کا اثر حالی کے دل پر اتنا گہرا اور شدید ہے کہ انھیں ابنائے وطن کی بدیوں کے مقابلے میں ان غیر ملکی حکمرانوں کی غم خواریاں زیادہ ناقابلِ برداشت

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول۔ ص ۳۴

نظر آتی ہے :-

ہیں اگر بے دردیاں اپنوں کی دل کو ناگوار
ناگوار ان سے سوا غیروں کی ہیں غم خواریاں[1]

یہ تمام شہادتیں ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتی ہیں کہ حالی نے سرسید کی طرح دوستی اور وفاداری کے بیج نہیں بوئے بلکہ درپردہ حکومت کے خلاف بددلی بیزاری اور نفرت کا اظہار کیا۔ ان کا حال یہ تھا کہ وہ انگریز حکام سے ملنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ شمس العلماء کا خطاب ملنے پر وہ بڑی کشمکش میں پڑ گئے۔ اس سلسلے میں اپنے بیٹے خواجہ سجاد حسین کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"اگرچہ گورنمنٹ کی طرف سے یہ ایک ایسا اعزاز ہے جس کی ہمارے ہم چشم آرزو رکھتے ہیں مگر مجھے تو ایک مصیبت معلوم ہوتی ہے۔ تم جانتے ہو کہ میں کسی حاکم یا افسر سے کبھی نہ ملتا تھا اور ایسے مواقع سے ہمیشہ الگ تھلگ رہتا تھا مگر اب جب کوئی حاکم ضلع پانی پت میں آوے گا یا جب کوئی نیا ڈپٹی کمشنر کرنال میں بدل کر آوے گا لامحالہ وہاں جانا پڑے گا[2]۔"

حالی کے سیاسی افکار کے سلسلے میں اس گہری وابستگی کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو انھیں دنیائے اسلام سے تھی۔ ہندوستان کے مسلمان اگرچہ غلام ہو چکے تھے۔ لیکن ان کے ہم مذہبوں کی آزاد سلطنیں اب بھی

---

[1] کلیات نظم حالی۔ جلد اول۔ ص ۱۰۷ [2] مکتوبات حالی حصہ دوم۔ ص ۲۴

قائم تھیں اور ترکی کا خلیفہ اب بھی ان کا اپنا خلیفہ اور روحانی پیشوا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ اخوت اسلامی کے نظریہ میں بھی عقیدہ رکھتے تھے جو انھیں ایک طرح کی اخلاقی ہی نہیں سیاسی قوت بھی دیتا تھا۔ انگریز اس سے واقف تھے اور اسی لئے ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری انھیں ہنٹر کی طرح مشتبہ نظر آتی تھی۔ سرسید نے انگریزوں کے دل سے یہ شبہ دور کرنے کے لئے خلیفۂ ترکی کی مذہبی پیشوائی کو ناجائز اور حکمران قوم یعنی انگریزوں سے کامل وفاداری کو شرعاً جائز قرار دیا تھا۔ حالی خلیفہ کی اس مذہبی حیثیت کے بارے میں تو کچھ نہیں کہتے لیکن سلطنت ترکی پر کوئی آنچ آتی دیکھتے ہیں تو ان کے غم و غصہ کی انتہا نہیں رہتی۔ اس سلسلے میں ایک قطعہ جو خود حالی کے الفاظ میں " اس وقت لکھا گیا تھا جبکہ ترکی کو سلطان عبدالعزیز کے قتل کے بعد اخیر صدمہ پہنچا " ان کے دلی احساسات و جذبات کی پوری پوری طرح ترجمانی کرتا ہے :-

خیر ہے اے فلک کہ چار طرف	چل رہی ہیں ہوائیں کچھ ناساز
رنگ بدلا ہوا ہے عالم کا	ہیں دگرگوں زمانہ کے انداز
ہوتے جاتے ہیں زورمند ضعیف	بنتے جاتے ہیں مبتذل ممتاز
چھپتے پھرتے ہیں کبک و تیہو سے	گھونسلوں میں عقاب اور شہباز
ہے نہتوں کو رہ گزر میں خطر	رہزنوں نے کئے ہیں ہاتھ دراز
ٹڈیوں کا ہے کھیتیوں پہ ہجوم	بھیڑیوں کے ہیں خوں میں تر لب آز
ناتوانوں پہ گدھ ہیں منڈلاتے	گھاتوں پر ہیں ہر تیرانداز
تشنۂ خوں ہیں بھوکے شیروں کے	حیلہ گر روبہوں کے عشوۂ ناز
دشمنوں کے ہیں دوست خود جاسوس	اور یاروں کے یار ہیں غماز

ہوگا انجام دیکھئے کیسا کچھ — ہے پر آشوب جب کہ یہ آغاز
ے ابھی تک کھلی نہیں لیکن — غیب سے آرہی ہے کچھ آواز
وقت نازک ہے اپنے بیڑے پر — موج حائل ہے اور ہوا ناساز
یا تھپیڑے ہوا کے لے ابھرے — یا گیا کشمکش میں ڈوب جہاز
کام اسے اپنے سونپ دو حالی — نہیں جس کا شریک اور انباز
ہے وہ مالک، ڈبوئے خواہ ترائے — چارہ یاں کیا ہے غیر عجز و نیاز[1]

آخری دو شعروں سے جہاں تک عالم اسلام کا تعلق ہے کتنا انس اور کیسی یگانگت ٹپکتی ہے۔ اسی طرح جنگ طرابلس وبلقان کے دوران میں جب ہندوستانی مسلمانوں میں ترکوں کے لئے ایک عام ہمدردی اور جوش وخروش پیدا ہو گیا تھا، وہ بھی اس میں شریک نظر آتے ہیں اور ظفر علی خاں کو جو اس سلسلے میں سنہ ۱۹۱۲ء میں قسطنطنیہ گئے تھے عام مسلمانوں کی طرف سے ان کی اسلامی خدمت اور قومی ہمدردی کا اعتراف کرتے ہوئے خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ انھیں اس بات کی خوشی ہے کہ نوجوانوں کے دلوں میں بھی دین وملت کی خدمت کا جذبہ بیدار ہو رہا ہے۔ اس نظم میں ظفر علی خاں سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

بلقان وطرابلس میں ناگاہ — اٹھا ستم وجفا کا طوفان،
ہمدردی اہل دین نے آخر — جوہر ترے کر دیئے نمایاں،
ڈالا بہ تیری پکار نے غل — جی اٹھے وہ مردے جو تھے بیجان
جو دل غم قوم سے تھے بے حس، — چلنے لگیں ان دلوں پہ چھریاں

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول - ص ۹۱

اسلام کی، سمجھے اب حقیقت | جو نام کے تھے فقط مسلمان
ہاں اس میں نہیں مبالغہ کچھ | سنتا بھی ہے اے ظفر علی خاں،
نازاں ہے وہ درس گاہ تجھ پر | تعلیم پہ جس کی تو ہے نازاں،
کاش ایسے جنے سداوہ فرزند | جو قوم کے درد کے ہوں درماں،
سوزِ غم دین حق سے جن کے | سینے ہوں کباب دل ہوں بریاں
جو ملک و وطن کے ہوں فدائی | جو قوم کے نام پہ ہوں قربان،
مشرق میں ہوں درد دل سے بے چین | مغرب میں سنیں جو رنجِ اخواں[1]

اسلامی اخوت کا تصور جس کی رو سے ہندوستان کے مسلمان دنیائے اسلام کا جز سمجھے جاتے تھے حالی کے یہاں بھی عام مسلمانوں کی طرح ایک راسخ عقیدے کی صورت میں شروع سے آخر تک جھلکتا رہتا ہے اور اگر اوپر کے شعر میں وہ رنجِ اخواں کی تشریح کرتے تو غالباً انھیں وہی الفاظ دہرانے پڑتے جو اس موقع پر وقارالملک کے قلم سے نکلے تھے

"جو مصیبت ترکوں پر نازل ہو رہی ہے وہ ترکوں پر ہی نہیں بلکہ اسلام پر ہے اور اگر ترکی قوت کمزور ہو گئی اور اس قابل نہ رہی کہ اپنے اماکن متبرکہ مکہ معظمہ و مدینہ منورہ زادہم اللہ شرفاً و تعظیماً اور اسی طرح دیگر اماکن مقدسہ کی حفاظت کر سکے تو مسلمانوں کو وہ دن دیکھنے کے لئے تیار ہو جانا چاہیے کہ ایک دن بلادِ عرب و شام پر کسی نہ کسی یوروپین سلطنت کا جھنڈا لہراتا ہوگا[2]

---

[1] کلیات نظم حالی جلد اول شکریہ مساعی جمیلہ ظفر علیخاں - از طرف جملہ مسلمانان ص ۴۹۵

[2] وقار حیات - ص ۷۰۳

اس زمانے میں پین اسلامزم کی تحریک خاصی زوروں پر تھی جمال الدین افغانی کے خیالات کا اثر ہو رہا تھا۔ ترکوں سے عقیدت بڑھ رہی تھی اور اسلامی ممالک میں اقوام یورپ کی چیرہ دستی پر نعرۂ احتجاج بلند ہونے لگا تھا حالی اتحاد اسلامی کے علم بردار تو نہیں کہے جا سکتے مگر ان کے یہاں اس سے کچھ ہمدردی کا جذبہ ضرور ملتا ہے۔ خصوصاً اس میں انگریزوں کی سیاست کا جو شعور ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

کتابیات

۱۹۲۴ء

(۱) کلیات نظم حالی (جلد اول) خواجہ الطاف حسین حالی عزیزی پریس آگرہ جنوری

(۲) " " (جلد دوم) " " " آرٹ پریس آگرہ جون ۱۹۲۹ء

(۳) مجموعہ نظم حالی " " " گرودت ہاؤس لاہور

(۴) مسدس حالی (صدی ایڈیشن) " " " جامعہ پریس دہلی ۱۹۴۴ء

(۵) دیوان حالی " " " " " " " "

(۶) بیوہ کی مناجات " " " الناظر پریس لکھنؤ

(۷) مقالات حالی (حصہ اول) " " " جامعہ پریس دہلی ۱۹۳۴ء

(۸) " " (حصہ دوم) " " " " " " "

(۹) مکاتیب حالی ( ) شیخ محمد اسمٰعیل (مرتبہ) ادبی پریس کراچی ۱۹۵۰ء

(۱۰) مکتوبات حالی (حصہ دوم) خواجہ سجاد حسین (مرتبہ) حالی پریس پانی پت ۱۹۲۵ء

(۱۱) مثنوی حقوق اولاد الطاف حسین حالی صحافی لاہور ۱۸۸۷ء

(۱۲) حیات جاوید " " " انجمن ترقی اردو دہلی ۱۹۳۹ء

(۱۳) تہذیب الاخلاق (جلد دوم) ملک فضل دین گگے زئی (مرتبہ) ۱۳۱۳ھ

(۱۴) اسباب بغاوت ہند سرسید احمد خاں

(۱۵) الخطبات الاحمدیہ " " فیض عام آگرہ ۱۹۰۰ء

(۱۶) مجموعہ ہائے لکچر " " ساڈھورہ ۱۸۹۲ء

۱۷ خطوط سرسید سید راس مسعود (مرتبہ) بدایوں ۱۹۳۱ء

(۱۸) ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب "ہمارے ہندوستان کے مسلمان" پر سید احمد خاں کی نکتہ چینی سید احمد خاں لندن ۱۸۷۲ء

(۱۹) ابطال غلامی سید احمد خاں آگرہ ۱۸۹۳ء

۲۰ سرکشی ضلع بجنور — سید احمد خاں — آگرہ — ۱۸۵۸ء
۲۱ رسالہ خیر خواہان مسلمان — " " — میرٹھ — ۱۸۶۰ء
۲۲ تبئین الکلام — " " — میرٹھ — ۱۸۶۰ء
۲۳ سید احمد خاں کا سفر نامہ پنجاب - سید اقبال علی (مؤلفہ) انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ ۱۸۸۴ء
۲۴ شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی مکتوبات — خلیق احمد نظامی (مرتبہ) — "
۲۵ " " " اور ان کی " تحریک — عبید اللہ سندھی — لاہور — ۱۹۴۵ء
۲۶ ذاتی ڈائری — " " — " — ۱۹۴۶ء
۲۷ مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد — سعید احمد — " — ۱۹۴۶ء
۲۸ مولانا عبید اللہ سندھی — محمد سرور — " — ۱۹۴۳ء
۲۹ سیرت سید احمد شہید — سید ابوالحسن ندوی — لکھنؤ — ۱۹۴۱ء
۳۰ ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک — مسعود عالم ندوی — حیدرآباد دکن — ۱۹۴۶ء
۳۱ ہمارے ہندوستانی مسلمان ۔ ڈبلیو۔ ڈبلیو ہنٹر (ترجمہ ڈاکٹر صادق حسین) لاہور
۳۲ داستان غدر — ظہیر دہلوی — "
۳۳ باغی ہندوستان (الثورۃ الہندیہ) فضل حق خیرآبادی
۳۴ (ترجمہ مولانا محمد عبد الشاہد خاں شروانی) بجنور — ۱۹۴۷ء
۳۴ غدر کے چند علماء ۔ مفتی انتظام اللہ شہابی اکبرآبادی — دہلی
۳۵ ایسٹ انڈیا کمپنی اور باغی علماء — " " " — "
۳۶ آثار جمال الدین افغانی - قاضی عبد الغفار - انجمن ترقی اردو "
۳۷ مضامین " " " - جمال الدین افغانی (ترجمہ عبد القدوس قاسمی) لاہور
۳۸ حیات محسن - محمد امین زبیری (مرتبہ) مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ ۱۹۳۴ء
۳۹ وقار حیات — محمد اکرام اللہ خاں — علی گڑھ — ۱۹۲۵

۴۰۔ مضامین محمد علی — محمد سرور (مرتبہ) — دہلی ۱۹۲۸ء

۴۱۔ " " " (حصہ اول و دوم) محمد علی — دہلی ۱۹۴۰

۴۲۔ مسلمان اور غیر مسلم حکومت — " محمد سرور (مرتبہ) — لاہور ۱۹۴۷

۴۳۔ میری کہانی (حصہ اول و دوم) جواہر لال نہرو — دہلی ۱۹۴۶

۴۴۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ۔ سید طفیل احمد منگلوری — " ۱۹۴۵

۴۵۔ حکومت خود اختیاری اور ہندو مسلم مسئلہ کا حل ۰ ۰ ۰ — علی گڑھ ۱۹۴۰

۴۶۔ موج کوثر — شیخ محمد اکرام — بمبئی

۴۷۔ نیا ہندوستان ۔ رجنی پام دت (حصہ اول ۔ دوم ۔ سوم)

۴۸۔ علی سردار جعفری و محمد کلیم اللہ (مترجمہ) "

۴۸۔ نیا ہندوستان ۔ رجنی پام دت (حصہ چہارم) محمد کلیم اللہ (مترجمہ) "

۴۹۔ ہندوستان کے سیاسیات اسلامی نقطۂ نظر سے ۔ اعجاز حسین سید ۔ حیدرآباد دکن ۱۹۲۵ء

۵۰۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ ۔ عبداللہ یوسف علی الہ آباد ۱۹۳۶ء

۵۱۔ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب (تین جلد) ڈاکٹر سید عابد حسین ۔ مکتبہ جامعہ دہلی اکتوبر ۱۹۴۶ء

۵۲۔ مارکسزم اور مسئلہ قومیت ۔ اسٹالن
ل ۔ احمد ۔ منظر رضوی (مترجمہ) — بمبئی

۵۳۔ مارکس اور ہندوستان — مارکس کارل (شرف عالم) مترجمہ — "

۵۴۔ یادگار حالی ۔ صالحہ عابد حسین ۔ انجمن ترقی اردو علی گڑھ ۱۹۵۰ء

۵۵۔ حالی محب وطن ۔ ڈاکٹر ذاکر حسین ۔ جمال پریس دہلی ۱۹۴۳ء

۵۶۔ نئے اور پرانے چراغ — آل احمد سرور — لکھنؤ ۱۹۴۶ء

۵۷۔ جدید اردو شاعری — عبدالقادر سروری — حیدرآباد دکن ۱۹۳۹ء

۵۸۔ رسالہ اردو (اپریل) — حالی نمبر — کراچی ۱۹۵۲

۵۹۔ رسالہ اردو (جنوری) کراچی ۱۹۵۴

۶۰۔ الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) دوسرا ایڈیشن
محمد منظور نعمانی (مرتبہ) بریلی ۱۹۴۱

60. The Economic History of India : Romesh Dutt-2 Vols. London-1908.

61. A Sketch of the History of India : Henry Dodwell-London-1925.

62. Hindu Muslim Cultural Accord : Dr. Syed Mahmud-Bombay.

63. Rise of the Christian Power in India : B.D. Basu-Calcutta 1931.

64. Empire in Asia (How we came by it) : W. M. Torrens-London 1872.

65. A History of the Sepoy War in India : J. W. Kaye 3 Vols. London.

66. Two Native Narratives of the Mutiny in Delhi : Charles Theophitus Metcalfe-Translation-Westminister-1898.

67. The Indian War of Independence : V. D. Savarkar-Bombay-1947.

68. The Indian Mutiny in Perspective : Sir George Mac Munn-London 1931.

69. A History of Our Own Times : Justin McCarthy-4 Vols. London.

70 1857—The Great Rebellion : Asoka Mehta-Bombay.

71. Modern Islam in India : W. C. Smith-London-1946.

72. India Struggles for Freedom: H. Mukerjee-Bombay-1948

73. Modern Trends in Islam : H. A. R. Gibb-Chicago-1947.

74. Makers of Pakistan : A. H. Albiruni.

75. The Modern Quarterly-Vol. 5, No. 3, Summer 19˙0 (Marxism and Ethics by John Lewis)

76. Islamic Culture-Vol. XXVII; No. 4, Oct. 1953 Sir Syed Ahmed Khan-A Study in Social Thought : Dr. I Topa.

77 Eminent Mussalmans (Ist Ed.)—G. A. Natesan & Co., Publishers, Madras—Jan. 1926.